اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۸۵ء

مدیر:
پروفیسر محمد منور

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۸۵ء)
مدیر	:	محمد منور
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۸۵ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۹۶
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۲۵ | اقبالیات: جنوری تا مارچ، ۱۹۸۵ء | شمارہ: ۴

اقبال کا نظریۂ فن

محمد حامد

اقبال کے نظریۂ فن کو سمجھنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ان کے نظریۂ شعر کو سمجھا جائے۔ خوش قسمتی سے انہوں نے اس مسئلہ پر خود اپنے اشعار میں روشنی ڈالی ہے۔ وہ اس شاعری کو جو روش عام کی پابند ہے اپنے لیے باعث صد عار سمجھتے ہیں اور اس شعر و سخن کو جو افسانہ گوئی یا افسانہ طرازی کا دوسرا نام ہے اپنے لئے تہمت سے کم نہیں جانتے۔ وہ صاف کہتے ہیں کہ میری شاعری کوچہ دلبراں میں آوارہ گردی کا نام نہیں نہ ہی یہ دل زار کی حکایات سنانے کا بہانہ ہے۔ وہ اپنی شاعری کو جبریل امین کا ہم نوا قرار دیتے تھے۔ وہ کہتے ہیں۔

نہ پنداری کہ من بے بادہ مستم
مثال شاعراں افسانہ بستم
نہ بینی خیر از آں مرد فرو دست
کہ برمن تہمت شعر و سخن بست
بکوئے دلبراں کارے ندارم
دل زارے غم یارے ندارم
نہ خاک من غبار رہگذارے
نہ در خاکم دل بے اختیارے
بجبریل امین ہم داستانم
رقیب و قاصد و درباں ندانم
مرا با فقر سامان کلیم است
فر شاہنشہی زیر گلیم است
دل سنگ از زجاج من بلرزد
یم افکار من ساحل نہ ورزد

نہاں تقدیرہا درہ پردہ من
قیامت ہا بغل پروردہ من
دمے در خویشتن خلوت گزیدم
جہانے لازوالے آفریدم
مرا زیں شاعری خود عار ناید
کہ در صد قرن یک عطار ناید[1]

ترجمہ: یہ نہ سمجھ کہ میں شاعروں کی طرح فسانہ گو ہوں اور حقیقت کا علم نہیں رکھتا۔ وہ کم مایہ شخص جو مجھ پر شعر و سخن کی تہمت باندھتا ہے خیر نہ دیکھے گا۔ میرا موضوع سخن کوچہ محبوب نہیں اور نہ ہی میں آہ و زاری کرنے والوں میں سے ہوں۔ میں غبار راہ ہونے اور دل بے اختیار رکھنے والوں میں سے نہیں ہوں میں تو جبریل آمین کی ہم نوائی کرتا ہوں۔ میرے یہاں رقیب قاصد اور دربان کا ذکر نہیں۔ میرے فقر کے ساتھ ساتھ سامان کلیم ہے۔ میرے بوریا کے نیچے فرش شاہی موجود ہے۔ میرے شیشے سے پتھر کا دل لرزتا ہے۔ میرے افکار کے سمندر کا ساحل نہیں۔ میرے پردہ افکار میں اقوام کی تقدیریں ہیں۔ کئی قیامتیں میرے پہلو میں پل رہی ہیں۔ میں نے تنہائی میں غور و فکر کے ذریعے ایک جہانِ لازوال کو جنم دیا ہے۔ مجھے اس شاعری سے عار نہیں کیوں کہ صدیوں میں عطار پیدا نہیں ہوتا۔

وہ شعر کو پیغام حیات ابدی سمجھتے تھے۔ اس بارے میں کہتے ہیں۔

میں شعر کے اسرار سے محرم نہیں لیکن
یہ نکتہ ہے تاریخ امم جس کی ہے تفصیل
وہ شعر کہ پیغام حیات ابدی ہے
یا نغمہ جبریل ہے یا بانگ سرافیل[2]

صور سرافیل کی سی لے اس سے پہلے اردو شاعری کے ایوان میں موجود نہیں تھی۔ اردو شعر و ادب کی لے عجمی تھی۔ علامہ نے بزم عجم کی بجائے دشت عرب میں خیمہ زنی کی آواز بلند کی اور کہا۔

دگر بدشت عرب خیمہ زن کہ بزم عجم
مئے گذشتہ و جام شکستنی دارد[3]

انہیں شکوہ تھا کہ :

دل و دیں در گرو زہرہ و شان عجمی
آتش شوق سلیمی نہ تو داری و نہ من

وہ کہتے ہیں :

ہے شعر عجم گرچہ طربناک و دلآویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیر خودی تیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں
بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغ سحر خیز
وہ ضرب اگر کوہ شکن بھی ہو تو کیا ہے
جس سے متزلزل نہ ہوئی دولت پرویز
اقبال یہ ہے خارا تراشی کا زمانہ
از ہر چہ بائینہ نماید پرہیز[۴]

علامہ قوم میں ایک ولولہ تازہ اور قوت کا احساس پیدا کرنا چاہتے تھے ۔ ایک سو تیس سالہ غلامی کی سیاہ رات کو خندۂ سحری میں بدل دینے کے لئے طرب ناک شعر ہرگز سود مند نہ ہو سکتا تھا ۔ اقبال نے شعر کو ایک نیا مفہوم عطا کیا اور اس کے اسلوب کو یوں بدلا کہ ملکے سروں کی خواب آور راگنیاں صور سرافیل بن کر مردہ قوم کو خواب گراں سے جگانے کے کام آئیں ۔

اقبال کا نظریہ شعر کے بارے میں کیا تھا اس کے بارے میں علامہ کی ایک تحریر سے بھی رہنمائی ملتی ہے ۔ علامہ کے ایک نیاز مند ، مولوی صالح محمد صاحب ، علامہ کے اشعار کی تشریح کرنا چاہتے تھے ۔ علامہ انہیں لکھتے ہوئے کہتے ہیں ۔

"ان اشعار کی دقت زبان کی وجہ سے نہیں ، میں تو اتنی فارسی ہی نہیں جانتا کہ مشکل زبان لکھ سکوں ۔ دقت جو کچھ بھی ہے ۔ واردات و کیفیات کے فقدان کی وجہ سے ہے ۔ اگر کیفیات کا احساس ہو تو مشکل زبان بھی سہل ہو جاتی ہے ۔ بہر حال آپ کی کوشش ایک مبارک فال ہے ۔ لیکن یہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ جذبات انسانی کی تخلیق یا بیداری کے کئی ذرائع ہیں جن میں سے ایک شعر بھی ہے اور شعر کا تخلیقی اثر محض اس کے مطالب و معانی کی وجہ سے نہیں بلکہ اس میں شعر کی زبان

اور زبان کے الفاظ کی صوت اور طرز ادا کو بھی بہت بڑا دخل ہے۔ اس واسطے ترجمے یا تشریح سے وہ مقصد حاصل نہیں ہوتا جو مترجم کے کے زیرِ نظر ہوتا ہے۔ بہر حال اس تشریح میں آپ کو ان لوگوں کی کیفیات و خیالات کا بغور مطالعہ کرنا چاہیے جن کے قلوب میں آپ پیام کے جذبات پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ یہ بات پیام کے مطالعہ سے بھی زیادہ ضروری ہے۔

اس کے علاوہ یہ بھی گر کی بات ہے کہ مجھ سے مشورہ نہ کیجیے۔ جس شعر کا جو اثر آپ کے دل پر ہوتا ہے اس کو صاف و واضح طور پر بیان کرنے کی کوشش کرنا چاہیے۔ مصنف کا مفہوم معلوم کرنا بالکل غیر ضروری بلکہ مضر ہے۔ ہاں ایک ضروری شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ جو تشریح آپ کریں اس کی تائید شعر کی زبان سے ہونی چاہیے۔ ایک ہی شعر کا اثر مختلف قلوب پر مختلف ہوتا ہے۔ بلکہ مختلف اوقات میں بھی مختلف ہوتا ہے۔ اس اختلاف کی وجہ قلوب انسانی کی اصلی فطرت اور انسانی تعلیم و تربیت اور تجربہ کا اختلاف ہے۔ اگر کسی شعر سے مختلف اثرات مختلف قلوب پر پیدا ہوں تو یہ بات اس شعر کی فرحت اور زندگی کی دلیل ہے۔ زندگی کی اصل حقیقت تنوع اور گونا گونی ہے۔[۵]"

علامہ کے تصور فن پر اس تقریر سے بھی روشنی پڑتی ہے جو انہوں نے انجمن ادبی کابل افغانستان میں کی تھی اور جس میں انہوں نے انجمن کے ارکان کو فن کی حقیقت کی طرف توجہ دلائی تھی۔ علامہ نے فرمایا۔

"میرا یہ عقیدہ ہے کہ آرٹ یعنی ادبیات یا مصوری یا موسیقی یا معماری جو بھی ہو ہر ایک زندگی کی معاون اور خدمت گار ہے اور اسی بناء پر آرٹ کو چاہیے کہ میں ایجاد کہوں نہ تفریح۔ شاعر ایک قوم کی زندگی کی بنیاد کو آباد یا برباد کر سکتا ہے ۔۔۔ اس ملک کے شعراء پر لازم ہے کہ وہ نوجوان قوم کے لئے سچے رہنما بنیں۔ زندگی کی عظمت و بزرگی کی بجائے موت کو زیادہ بڑھ کر نہ دکھائیں کیونکہ "آرٹ" جب موت کا نقشہ کھینچتا ہے اور اس کو بڑھا کر دکھاتا ہے اس وقت وہ سخت خوفناک اور برباد کن ہو جاتا ہے اور جو حسن قوت سے خالی ہو وہ محض ایک پیغام موت ہے:

دلبری بے قاہری جادوگری است
دلبری با قاہری پیغمبری است

میں چاہتا ہوں کہ آپ کی توجہ کو ایک مرکزی نقطہ کی طرف مبذول کراؤں۔ حیات نبوی ؐ کے واقعات میں سے ایک واقعہ ہے۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت ؐ کے حضور امراؤ القیس کے، جو عرب شاعر ہے، کچھ اشعار پڑھے گئے۔ ارشاد ہوا:

اشعر الشعراء و قائدھم الی النار

(تمام شاعروں میں بہتر شاعر اور ان کو دوزخ کی طرف لے جانے والا)

اس ارشاد و سراسر ارشاد سے واضح طور پر روشن ہوتا ہے کہ شعر کا کمال بعض اوقات لوگوں پر بُرا اثر ڈالتا ہے۔ ایک قوم یا زندگی کی موقوف علیہ چیزیں محض شکل و صورت نہیں۔ بلکہ جو چیز حقیقتاً قوم کی زندگی کے ساتھ تعلق رکھتی ہے وہ تخیل ہے جس کو شاعر قوم کے سامنے پیش کرتا ہے اور وہ بلند جذبات ہیں جن کو وہ اپنی قوم میں پیدا کرنا چاہتا ہے۔ قومیں شعراء کی دستگیری سے پیدا ہوتی ہیں اور اہل سیاست کی پامردی سے نشو و نما پا کر مر جاتی ہیں۔ پس یہ خواہش ہے کہ نوجوان افغانستان کے شعراء و انشاء پرداز ہم عصروں میں ایسی روح پھونکیں جن سے وہ رفتہ رفتہ آخر میں اپنے کو پہچان سکیں۔ جو قوم ترقی کے راستہ پر چل رہی ہے اس کی انانیت خاص تربیت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے مگر وہ تربیت جس کا خمیر احتیاط کے ساتھ اُٹھایا جائے۔ پس انجمن کا کام یہ کہ نوجوان نسلوں کی فکر کو ادبیات کے ذریعے متشکل کرے اور ان کو ایسی روحانی صحت بخشے کہ وہ بالآخر اپنی انانیت کو پا کر اور قابلیت بہم پہنچا کر پکار اٹھیں:

دو دستہ تیغم و گردوں برہنہ ساخت مرا
فساں کشید و بروئے زمانہ آخت مرا
من آں جہان خیالم کہ فطرت ازلی
جہان بلبل و گل را شکست و ساخت مرا
نفس بہ سینہ گدازم کہ طائران
تواں ز گرمئ آواز من شناخت مرا[۱]

اقبال فن کو زندگی کے تابع سمجھتے تھے۔ "مرقع چغتائی" کے دیباچے میں انہوں فن کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہا۔ (یہ اقتباس طویل ہونے کے باوجود اسقدر اہم ہے کہ اسے پورا نقل کرنا

ضروری ہے) ۔

I look upon Art as subservient to life and personally I expressed this view as far back as 1914 in my Asrar-i-Khudi and twelve years later in the poem of the "Zabur-i-Ajam" where I have tried to picture the soul movement of the ideal artist in whom love reveals itself as a unity of Beauty and Power.

دلبری بے قاهری جادوگری است
دلبری با قاهری پیغمبری است

The spiritual health of a people largely depends on the kind of inspiration which their poets and artists receive. But inspiration is not a matter of choice. It is a gift, the charactre of which cannot be critically judged by the recipient before accepting it. It comes to the individual unsolicited, and only to socialise itself. For this reason the personality that receives and the life-quality of that which is received are the matter of the utmost importance for mankind. The inspiration of a single decadent, if his art can lure his fellows to his song or picture, may prove more ruinous to a people than whole battalions of an Attila or a Changez.

To permit the visible to shape the invisible, to seek what is scientifically called adjustment with nature is to recognise her mastery over the spirit of man. Power comes from resisting her stimuli, and not from exposing ourselves to this action. Resistance of what is with a view to create what ought to be is health and life. All else is decay and death. Both God and man live by perpetual creation.

The artist who is a blessing to mankind defy life. He is an associate of God and feels the conduct of Time and Eternity in his soul. In the words of Fichte, he "Sees all Nature full, large and abundant as opposed to him who sees all things thinner, smaller and emptier than they actually are. The modern age seeks inspiration from Nature. But Nature simply 'is' and her function is mainly to obstruct our search for 'Ought' which the artist must discover within the deeps of his own line, and in so far as the cultural history of Islam is concerned, it is my belief that, with the single exception of Architecture, the art of Islam (Music, Painting and even Poetry) is yet to be born—the art,

that is to say, which aims at human assimilation of Divine attributes. تخلقو با خلاق اللہ gives a man infinite inspiration and finally wins for him a status of God's Representative on earth.

مقام آدم خاکی نہاد دریا بند
مسافران حرم را خدا دھد توفیق۷

یورپ کی تمام زبانوں میں عمارتوں کے نقش و نگار کا نام عربیسک (Arabesque) ہے۔ قاہرہ کے عجائب خانہ میں آج بھی ایسے نمونے موجود ہیں جن کو دیکھ کر عقل ٹھوکریں کھانے لگتی ہے۔ محمد بن فضل اللہ کے بنے ہوئے عطر دان پر ایک محفل نشاط کی تصویر جس کے رنگ ایسے چمکیلے اور آبدار نظر آتے ہیں گویا مصور نے اسے ابھی ابھی تیار کیا ہے۔ زمانہ نے قصر غرناطہ کا نشان تک نہ چھوڑا مگر مورخ ابھی تک اس کے ایوانوں کی مرمری تصویروں اور جمالیاتی تخلیقوں کا جو تذکرہ کرتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عربوں کی یہ اسلامی حکومت بھی فنون کی سرپرستی میں دوسروں کے ہم پلہ تھی۔ افسوس اب خلیفہ ہارون الرشید کے دربار کی مصوری کی یادگار محض مورخوں کی بے جان کتابیں ہی رہ گئی ہیں۔ الف لیلہ اور کلیلہ دمنہ میں تصاویر اور دیگر نقوش رنگیں کا ذکر دیکھ کر آنکھوں کے آگے پرانی عظمت کا نقشہ پھرنے لگ جاتا ہے۔

مصور کا پیغام عالمگیر جبھی ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی تہذیب میں ایسا رچا ہوا ہو کہ وہ قدیم روایات کو اپنے مخصوص انفرادی رنگ میں ڈھال سکے۔ روایات پر فن کا خاصہ اور اس کے ازلی ابدلی ہونے کی نشانی ہیں۔ مگر ایک بے شعور متبع کے لئے یہ زنجیریں ہیں اور ایک مطلق العنان ما فوق البشر کے لیے زیور: وہ مصور ہی کیا جو فطرت کی ظاہری نمائش کو اپنے ذہن کی گہرائیوں میں جذب نہ کرے۔ جو پیش پا افتادہ مسلک پر ہی چلتا رہے اور سمندر کے اس کنارے کھڑا اس دوسرے ساحل کو نہ دیکھ سکے جو کہکشاں کی گرد میں مستور ہے اور جس کی تلاش میں انسان صدیوں سے کوشاں ہیں۔۸

اقبال اس سے پہلے کہہ چکے ہیں کہ جو فنکار انحطاط آمیز فن کو عوام تک پہنچاتا ہے وہ ان کے حق میں چنگیز خان کی افواج سے زیادہ ہلاکت آمیز ثابت ہو سکتا ہے۔ وہ ان فن کاروں کے خلاف تھے جو

بدن کو بیدار کرنے اور روح کو خوابیدہ بناتے ہیں۔ ان کا کہنا تھا کہ:

موت کی نقش گری ان کے صنم خانوں میں
زندگی سے ہنر ان برہمنوں کا بیزار
چشم آدم سے چھپاتے ہیں مقامات بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار
ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

شاعری اور دیگر اصنافِ سخن صورت گری اور فن کی دیگر اقسام سب کی سب ایک ہی محور کے گرد گھومتی تھیں اور وہ تھی عورت یا دوسرے الفاظ میں جسم کی لذتوں کا تذکرہ اور بس۔ ہند ہی پر کیا مبنی روم و یونان کی تہذیبوں پر نظر ڈالیے تو بھی یہی پتہ چلے گا کہ ان کے اعصاب پر بھی یہی کچھ سوار تھا۔ اقبال فن کے لیے کچھ اور مقاصد اور نصب العین تجویز کرتا ہے اور مقامات بلند سے آگاہ کرتا ہے۔ سنگ و خشت اور خطوط و رنگ یا الفاظ اظہار کا وسیلہ ہیں لیکن اس اظہار کا پیرایہ کیا ہے اور اس اظہار کے لیے کیا محرکات ہوں اس کا ذکر کرتے ہوئے اقبال کہتا ہے کہ ان سب کا اصل محرک دل ہے نہ کہ جسم:

آیا کہاں سے نغمہ نے میں سرور مے
اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے
جس روز دل کی رمز مغنی سمجھ گیا
سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر ہیں طے

پھر فن محنت اور ریاضت کا طلب گار ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فن کار کا جذبہ اور اس کی خدا داد صلاحیت اس کا بنیادی سرمایہ ہوتا ہے لیکن جب تک کوشش نہ کی جائے اس وقت تک ہنر کے بلند تر درجات تک رسائی ممکن نہیں ہو سکتی۔ اسی موضوع کو اقبال نے یوں بیان کیا ہے:

ہر چند کہ ایجاد معانی ہے خدا داد
کوشش سے کہاں مرد ہنر مند ہے آزاد
خونِ رگ معمار کی گرمی سے ہے تعمیر
میخانہ حافظ ہو کہ بت خانہ بہزاد

بے محنت پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا
روشن شرر تیشہ سے ہے خانہ فرہاد

علامہ اسی خیال کو ایک اور جگہ مسجد قرطبہ میں یوں بیان کرتے ہیں :

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خون جگر سے نمود
قطرہ خون جگر سل کو بناتا ہے دل
خون جگر سے صدا سوز و سرور و سرود۹

قطرہ خون جگر ہی موجود نہ ہو تو پھر صدا سوز و سرور و سرود سب بے معنی ہو جاتے ہیں ۔ اور حرف و صوت کی دنیا ہو یا خشت و سنگ ہوں وہ سب بے روح حیثیت اختیار کر لیتے ہیں ۔ اقبال جہاں ایک طرف دل کی اہمیت واضح کرتے ہیں وہاں خون جگر سے بھی غافل نہیں ۔ پھر وہ چاہتے ہیں کہ یہ فن حیات نو کا باعث بنے نہ کہ پیام مرگ بنے ۔ وہ لکھتے ہیں ۔

اے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا!
مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا!
جس سے دل دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا!
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا!
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا!۱۰

اقبال چاہتے تھے کہ نغمہ دل کی کشود کا باعث ہو نہ کہ دل کو افسردگی و یاسیت کی طرف لے جائے ۔ ہندوستان کی موسیقی کی بنیاد میں افسردگی اور کم ہمتی کے اجزاء شامل ہیں ۔ یہ موسیقی حیات نو کا پیغام نہیں دیتی ۔ اقبال اس موسیقی کے خلاف تھے ۔ انہوں نے ایک جگہ کہا تھا کہ ہندو تہذیب اور ہندوؤں کی غلامی میں ان کی موسیقی کا بہت بڑا ہاتھ ہے ۔ یہ موسیقی انفعالیت پرور ہے ۔ اس میں حیات تازہ کے آثار نہیں

Iqbal Cyber Library .Net All rights reserved. 2002-2006

اقبال ریویو

جلد ۲۵ نمبر ۴

جنوری فروری مارچ ۱۹۸۵ء

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
LIBRARY.
Acc No 17084
LAHORE

مجلسِ ادارت:

مدیر و معتمد: پروفیسر محمد منور
مدیر معاون: محمد سہیل عمر
معاونین: ڈاکٹر وحید عشرت
علی اکبر عباسی

مندرجات

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

مقالات سے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت "اقبال ریویو" ۱۱۶ میکلوڈ روڈ، لاہور کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

بدل اشتراک

پاکستان

فی شمارہ	۲۰ روپے
زر سالانہ	۶۰ روپے (چار شمارے)

بیرونی ممالک

عام خریدار کے لیے	۱۰ ڈالر سالانہ
طلبا کے لیے	۷ ڈالر سالانہ
اداروں کے لیے	۱۵ ڈالر سالانہ
فی شمارہ	۳ ڈالر

(بشمول ڈاک خرچ)

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. © 2002-2006

ناشر: اقبال اکادمی پاکستان ۱۱۶ میکلوڈ روڈ لاہور مطبع: زرین آرٹ پریس ریلوے روڈ، لاہور

اقبال ریویو

جلد [illegible] نمبر ۴

جنوری فروری مارچ ۱۹۸۵ء

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
LIBRARY
Acc No 17084
LAHORE

مجلس ادارت:

مدیر اعلیٰ: پروفیسر محمد منور
مدیر معاون: محمد سہیل عمر
معاونین: ڈاکٹر وحید عشرت
علی اکبر عباس

مندرجات

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved. ©2002-2006

ہمارے قلمی معاونین

1۔ میجر محمد حامد — ۱۵۲-بی، اللہ آباد کالونی، ویسٹرج، راولپنڈی

2۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل — شعبۂ اردو، پاکستان شپ اونرز کالج، کراچی

3۔ ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید یزدانی — شعبۂ فارسی، گورنمنٹ کالج، لاہور

4۔ حکیم محمود احمد برکاتی — ۲۹۸/اے، لیاقت آباد ۴، کراچی ۱۹

5۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد — صدر شعبۂ اردو و ڈین فیکلٹی آف اورینٹل لرننگ، جموں یونیورسٹی (بھارت)

6۔ ڈاکٹر حسن اختر — شعبۂ اردو، گورنمنٹ کالج، لاہور

7۔ ڈاکٹر وحید عشرت — ریسرچ اسکالر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006

اور یہ ہمت اور جذبۂ عالی سے بالکل تہی دامن ہے۔ اقبال اس موسیقی کے قائل تھے جو تلواروں کی محفل کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہو۔ اور جو زندگی کی خفیہ صلاحیتوں کو بیدار کرے نہ کہ انہیں سلا دے۔ اس نوع کی موسیقی کے بارے میں اقبال کہتے ہیں :

ناتوان و زار می سازد ترا
از جہاں بیزار می سازد ترا
سوز دل از دل برد غم می دہد
زہر اندر ساغر جم می دہد

(تجھے ناتواں و زار بنا دیتی ہے اور تجھے جہاں سے بیزار کر دیتی ہے۔ یہ دل کو سوز کی بجائے غم عطا کرتی ہے اور ساغر جم میں زہر بھر دیتی ہے)

اقبال جس موسیقی کے طلبگار تھے اس کے خد و خال کیا ہیں۔ اس کے بارے میں وہ لکھتے ہیں۔

نغمہ باید تند رو مانند نیل
تا برد از دل غماں را خیل خیل
نغمہ می باید جنوں پروردہ
آتش دل خون دل حل کردہ
نغمہ گر معنی ندارد مردہ ایست
سوز او از آتش افسردہ ایست

ترجمہ : نغمہ دریائے نیل کی مانند تند رو ہونا چاہیے تاکہ وہ دل سے غموں کو ایک ایک کرکے نکال دے۔ نغمہ جنوں پرور ہونا چاہیے اور خون دل میں گرمی دل کی آمیزش کرنے والا ہو۔ وہ نغمہ گر جس کی موسیقی بے معنی ہو، مردے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کا سوز بجھی ہوئی آگ سے ہے)۔

ایک اور جگہ لکھتے ہیں :

کھل تو جاتا ہے مغنی کے بم وزیر سے دل
نہ رہا زندہ و پایندہ تو کیا دل کی کشود
ہے ابھی سینہ افلاک میں پنہاں وہ نوا
جس کی گرمی سے پگھل جائے ستاروں کا وجود

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. © 2002-2006

جس کی تاثیر سے آدم ہو غم و خوف سے پاک
اور پیدا ہو ایازی سے مقام محمود
جس کو مشروع سمجھتے ہیں فقیہان خودی
منتظر ہے کسی مطرب کا ابھی تک وہ سرود۱۱

یورپ میں رقص کو بھی فن کی حیثیت حاصل ہے ۔ اوپیرا (Opera) اور رقص کی دوسری بے شمار قسمیں یورپ کی تہذیب کے خمیر میں داخل ہیں ۔ وہاں رقص سے نابلد ہونا تہذیب سے نابلد ہونے کے مترادف ہے ۔ اقبال کا نظریہ اس سے کس حد تک مختلف ہے ، اس کا اندازہ ان اشعار سے لگایا جا سکتا ہے جن سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اقبال بدن کے رقص کی بجائے روح اور وجدان کے رقص میں لانے کو اصل حقیقت شمار کرتے تھے ۔ وہ لکھتے ہیں :

چھوڑ یورپ کے لیے رقص بدن کے خم و پیچ
روح کے رقص میں ہے ضرب کلیم اللہی
صلہ اس رقص کا ہے تشنگی کام و دہن
صلہ اس رقص کا درویشی و شاہنشاہی

اسی طرح انھیں تمثیل (Drama) کے بارے میں بھی اعتراض تھا ۔ اس لیے کہ اس میں انسان کی انا ، جو زندگی کا اصل محور ہے ، مجروح ہو جاتی ہے ۔ کچھ افراد کی تفریح طبع کے لیے کسی فرد کی خودی کو ملیا میٹ کر دینا اپنی حقیقت کے اعتبار سے روم کے اُن اکھاڑوں کے مناظر سے مختلف نہیں جن میں روم کے مہذب شہری اپنی تفریح اور لطف و سرور کے لیے زندہ انسانوں کو درندوں کے آگے ڈال کر ان کے چیخنے پکارنے کا منظر دیکھ کر لطف اندوز ہوتے تھے یا غلاموں کو آگ میں جلتا دیکھ کر لطف اندوز ہوتے تھے ۔ کچھ افراد کی تفریح کتنی ہی قیمتی کیوں نہ ہو اس درجہ عزیز نہ ہونی چاہیے کہ ان کے لیے کچھ افراد کی خودی کو مجروح کر دیا جائے یا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا جائے ۔ وہ کہتے ہیں :

حریم تیرا خودی غیر کی معاذ اللہ
دوبارہ زندہ نہ کر کاروبار لات و منات
یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے
رہا نہ تو تو نہ سوز خودی نہ ساز حیات

www.Iqbal Cyber Library.Net © 2002-2006 All rights reserved

تمثیل کی ایک اور صورت سینما جو مغرب کے نقادوں کی نظر میں اب فن کا درجہ اختیار کر چکا ہے ۔ اقبال کی نظروں میں صنعت آذر کی حیثیت رکھتا تھا ۔ آپ نے اسے تہذیب حاضر کی سوداگری قرار دیا اور کہا :

وہی بُت فروشی وہی بُت گری ہے
سینما ہے یا صنعت آذری ہے
وہ صنعت نہ تھی شیوہ کافری تھا
یہ صنعت نہیں شیوہ ساحری ہے
وہ مذہب تھا اقوام عہد کہن کا
یہ تہذیب حاضر کی سوداگری ہے
وہ دنیا کی مٹی یہ دوزخ کی مٹی
وہ بتخانہ خاکی یہ خاکستری ہے[۱۲]

سینما کا صنعت سے آرٹ کے درجے پر آ جانا اور اس کے امریکہ میں ارتقاء کے بارے میں ہنری فورڈ نے اپنی کتاب (International Jew) میں تفصیل سے ذکر کیا ہے ۔ لکھتا ہے کہ یہ صنعت تمام تر یہود کے ہاتھ میں ہے اور وہ اس کی مدد سے امریکہ کے شہریوں کا اخلاق برباد کر رہے ہیں ۔ اس کی تفصیلات اس کتاب میں ملاحظہ کی جا سکتی ہیں ۔ [Henry Ford, International Jew, Ummah Publications Bahadarabad Karachi, 1973]۔

علامہ فن کو تعمیر خودی کا ذریعہ سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر یہ حفظ خودی کے منافی ہو تو اس سے بڑھ کر مضر شے کوئی نہیں ۔ کہتے ہیں :

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر
وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود!
ہوتی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دیں ہوتے ہیں بیگانہ![۱۳]

علامہ فن کے بارے میں Dynamic یعنی حرکی تصور رکھتے تھے ۔ انہیں وہ Static (سکونی) تصور جو ہندوستان کے مزاج کا خاصہ ہے پسند نہ تھا ۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کو بیدل سے بہت دلچسپی تھی ۔ علامہ نے پروفیسر حمید احمد خان سے ملاقات کے دوران کہا ۔ بیدل کے کلام

میں خصوصیت کے ساتھ حرکت پر زور ہے یہاں تک کہ اس کا معشوق بھی صاحب خرام ہے :

هر کہ دو قدم خرام می کاشت
از انگشتم عصا بہ کف داشت

گویا سکون کو بھی بشکل حرکت دیکھا ہے مثالیں اس وقت یاد نہیں ہیں ۔ لیکن اگر آپ بیدل کا کلام پڑھیں تو بہت سے اشعار ہاتھ آ جائیں گے۔ میں جن دنوں انارکلی میں رہتا تھا میں نے بیدل کے کلام کا انتخاب کیا تھا ۔ وہ اب میرے کاغذوں میں کہیں ادھر ادھر مل گیا ہے ۔ نقشبندی سلسلے اور حضرت مجدد الف ثانیؒ سے بیدل کی عقیدت کی بنیاد بھی یہی ہے ۔ نقشبندی مسلک حرکت اور رجائیت پر مبنی ہے ۔ مگر چشتی مسلک میں قنوطیت اور سکون کی جھلک نظر آتی ہے ۔ اسی وجہ سے چشتیہ سلسلے کا حلقہ ارادت زیادہ تر ہندوستان تک محدود ہے مگر ہندوستان سے باہر افغانستان ، بخارا ، ترکی وغیرہ میں نقشبندی مسلک کا زور ہے ۔ در اصل زندگی کے جس جس شعبے میں تقلید کا عنصر نمایاں ہے اس میں حرکت مفقود ہوتی جاتی ہے ۔ تصوف تقلید پر مبنی ہے ۔ سیاسیات ، فلسفہ ، شاعری ۔ یہ بھی تقلید پر مبنی ہیں ۔ لیکن نقشبندی سلسلے کے شعراء مثلاً ناصر علی سرہندی کو دیکھئیے ۔ ناصر علی کی شاعری تقلیدی نہیں ہے اسی لیے حرکت والی قوموں میں وہ زیادہ ہر دلعزیز ہے ۔ ہندوستان میں ناصر علی کی کچھ زیادہ قدر نہیں ہے ۔ لیکن افغانستان اور بخارا کے اطراف میں لوگ اس کی بہت زیادہ عزت کرتے ہیں ۔ بیدل کو بھی افغانستان کے لوگ بہت مانتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ اس کے بعد جب نیشنل اینتھم (قومی ترانے) کا ذکر آیا تو سعید اللہ صاحب نے کہا "بندے ماترم" پر بڑا اعتراض یہ ہے کہ ایک تو یہ بنگالی میں ہے دوسرے اس کے آہنگ میں گرمی نہیں ہے ۔ علامہ نے ذرا گرمی سے کہا آپ ہندوؤں کی شاعری میں گرمی ڈھونڈتے ہیں ہندوشاعری کے تمام دفتر دیکھ ڈالیے کہیں گرمی نظر نہیں آئے گی ۔ ہندوؤں کو ہر جگہ شانتی کی تلاش ہے ۔ ہندوؤں کی ادبی پیداوار میں میرے نزدیک اس کی صرف ایک استثناء ہے رامائن اور وہ بھی محض بعض حصوں میں ۔

عبدالواحد : مگر ہندوستان کی موسیقی تو خاصی ہیجان انگیز ہے ۔ قوالی میں بھی موسیقی کافی گرمی پیدا کر لیتی ہے ۔

ڈاکٹر صاحب : میں اسے مصنوعی گرمی کہتا ہوں جس طرح منشیات سے کوئی شخص ہیجان پیدا کرے ۔

عبد الوحید : کیا آپ کا مطلب یہ ہے کہ وجد و حال کی کیفیت مصنوعی ہے ؟ مثلاً ہمارے ہاں سیالکوٹ میں لوشاہیوں کا میلہ ہوتا ہے وہاں قوالی سے بعض لوگ یک دم حال میں آ جاتے ہیں ۔ کیا وہ آپ کے نزدیک محض دکھاوا ہے؟

ڈاکٹر صاحب : ان لوگوں نے وجد و حال کو ایک دستور بنا لیا ہے ۔ یہ کیفیت ان پر واقعی طاری ہوتی ہے ۔ لیکن جب وہ اپنے خوش جذبات کو اس طرح فرو کر لیتے ہیں تو پھر ان میں باقی کچھ نہیں رہتا اور وہ جذبہ دوبارہ طاری نہیں ہوتا ۔ در اصل مسلمان جب عرب سے نکلے اور انہیں باہر کی قوموں سے سابقہ پڑا تو صوفیہ نے ان قوموں کی طبعی نسائیت کا لحاظ رکھتے ہوئے قوالی اور موسیقی کو اپنے نظام میں شامل کر لیا ۔

نسائیت سے مراد فالتو جذبات ہیں ۔ ایران اور ہندوستان میں فالتو جذبات کی کثرت ہے اور حال ان ہی فالتو جذبات کے اخراج کا ایک ذریعہ ہے ۔ صوفیوں کے سلسلوں میں قوالی کو جو دخل ہے وہ صرف اسی وجہ سے ۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی موسیقی کا کوئی وجود ہے ہی نہیں ۔ اس وقت تمام اسلامی ممالک میں اپنا اپنا فن موسیقی رائج ہے ۔ مسلمان جہاں پہنچے وہیں کی موسیقی انہوں نے قبول کر لی ۔ اور کوئی اسلامی موسیقی پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ یہ واقعہ ہے کہ فن تعمیر کے سوا فنون لطیفہ میں سے کسی میں بھی اسلامی روح نہیں آئی ۔

اسلامی تعمیرات میں جو کیفیت نظر آتی ہے وہ مجھے اور کہیں نظر نہیں آتی ۔ پچھلی مرتبہ یورپ سے واپسی پر مصر جانے کا اتفاق پیش آیا اور وہاں قدیم فرعونوں کے مقابر دیکھنے کا موقع ملا ۔ ان قبروں کے ساتھ مدفون

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. © 2002-2006

بادشاہوں کے بت بھی تھے جن میں قوت اور ہیبت کی ایک ایسی شان تھی جس سے میں بہت متاثر ہوا۔ قوت کا یہی احساس حضرت عمرؓ کی مسجد اور دلی کی مسجد قوت الاسلام بھی پیدا کرتی ہے۔ بہت عرصہ ہوا وہ مجھے اب تک یاد ہے۔ شام کی سیاہی پھیل رہی تھی اور مغرب کا وقت قریب تھا۔ میرا جی چاہا کہ مسجد میں داخل ہو کر نماز ادا کروں لیکن مسجد کی قوت و جلال نے مجھے اس درجہ مرعوب کر دیا کہ مجھے اپنا یہ فعل ایک جسارت سے کم معلوم نہ ہوتا تھا۔ مسجد کا وقار مجھ پر اس طرح چھا گیا کہ میرے دل میں صرف یہ احساس تھا کہ میں اس مسجد میں نماز پڑھنے کے قابل نہیں ہوں۔۱۴

اس کے بعد پھر تھوڑی دیر تک ہندوستان کی اسلامی عمارات کا ذکر ہوتا رہا۔ تاج محل کے متعلق ڈاکٹر صاحب نے فرمایا۔

"مسجد قوت الاسلام کی کیفیت اسی ہی میں نظر آتی۔ بعد کی عمارتوں کی طرح اس میں بھی قوت کے عنصر کی ضعف آگرہ اور در اصل یہی قوت کا عنصر ہے جو حسن کے لیے توازن قائم کرتا ہے۔

سعید اللہ : دلی کی جامع مسجد کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے۔

ڈاکٹر صاحب : وہ تو ایک بیگم ہے۔

ہم اس فقرے پر ہنسے اور ڈاکٹر صاحب بھی ہمارے ساتھ شریک ہوگئے۔ اس منزل پر اسلامی تعمیرات کے متعلق یہ دلکشا بحث ختم ہوئی۔۱۵

سید عابد علی عابد جنہوں نے اقبال اور فنون لطیفہ پر ایک نہایت عمدہ مضمون لکھا ہے۔ علامہ کی زندگی میں ان کے پاس اس مقصد سے حاضر ہوئے کہ آپ سے آرٹ کے بارے میں پوچھیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

علامہ نے فرمایا۔ میرے کلام کو آرٹ (شاید اس کا مغربی تصور مراد تھا) سے کیا تعلق ہے۔ میری شاعری اسلامی تفکر اور فقر کی

تفسیر و تعبیر ہے میں نے عرض کیا کہ میرا مقصد یہ ہے کہ اس بات کو واضح کروں کہ آپ کے خیال میں فنونِ لطیفہ کا نصب العین کیا ہے۔ فرمایا ہاں اس اعتبار سے مقالہ لکھا جا سکتا ہے۔

میں نے پوچھا کہ آرٹ کے زوال پذیر ہونے کے جو محرکات ہوتے ہیں ان کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے۔ علامہ نے لیٹے لیٹے جواب دیا کہ آرٹ کی زوال پذیری در اصل اقوام کی مجموعی زوال پذیری کے تابع ہوتی ہے۔ جب تک خدا کو کسی قوم سے کچھ کام لینا مقصود ہوتا ہے اور اسے سرداری کے منصب پر فائز رکھنا منظور ہوتا ہے اس وقت تک آرٹ زندہ اور جاندار رہتا ہے بلکہ سب سے پہلے کسی قوم کی زوال پذیری کی علامت آرٹ کی زوال پذیری کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب کوئی قوم زوال پر آمادہ ہوتی ہے تو ٹھوس چیزوں سے، مغز سے، معنی سے بیگانہ ہو جاتی ہے۔ چھلکے سے، شکل سے، دلبستگی بڑھ جاتی ہے۔ یہی آرٹ کی زوال پذیری ہے۔ میں نے عرض کیا کہ اردو شاعری میں شاید ناسخ اور اس کے سکول کا کلام آپ کے ارشاد کی بہترین تفسیر ہے۔ فرمایا! میں نے ناسخ اور اس کے سکول کا کلام بہت کم پڑھا ہے۔ میرا اردو ادبیات کا مطالعہ بہت محدود ہے البتہ یہ کہہ سکتا ہوں کہ اردو کی تاریخ میں دکنی ادبیات کا حصہ نسبتاً بہت جاندار نظر آتا ہے۔ نیازی صاحب نے فرمایا کہ شاید اس کی وجہ یہ ہوگی کہ دکنی ادبیات کو مذہب سے نہایت گہرا تعلق ہے۔ فرمایا! ہاں یا یوں کہو کہ زندگی سے دکنی ادبیات کا تعلق اصلی اور اساسی ہے۔ میں نے کہا ''کچھ دن ہوئے ہیں رسالہ اردو میں ایک مقالہ نگار نے میر حسن اور پرانے دکنی ادیب کی مثنویوں کا تقابلی مطالعہ کرنے کے بعد یہ رائے قائم کی تھی کہ دکنی شاعر کا کلام زیادہ جاندار اور پرجوش ہے۔ علامہ نے فرمایا ''مقالہ نگار کا خیال ٹھیک ہوگا۔ حسن کے وقت تک اردو شاعروں میں کافی ژولیدہ بیانی پیدا ہو چکی تھی یا تو کچھ کہنا ہی نہ چاہتے تھے یا کہنا چاہتے تھے تو کہہ نہیں سکتے تھے بلکہ جو بزرگوار کچھ کہنا چاہتے تھے ان کے کلام میں بھی ایک خاص قسم کی ژولیدہ گفتاری ہے جو ذہنی ژولیدگی اور پریشان فکری کی خبر دیتی ہے۔ میں نے عرض کیا کہ اس قسم کی ژولیدہ گفتاری کا معیاری نمونہ غالب کا ابتدائی کلام سمجھا جائے گا۔ علامہ کچھ دیر

چپ رہے پھر فرمایا کسی حد تک ۔ لیکن غالب سے کہیں زیادہ مومن ژولیدہ گفتار ہے ۔ میں خود اگرچہ مومن کے مداحوں میں سے نہیں ہوں اور اس کے اسلوب فکر اور انداز تغزل کو ایک کارنامہ نہیں سمجھتا ۔ لیکن کچھ نقادوں نے غالب کے مقابلے میں مومن کو اچھالا تھا ۔ اس سلسلے کے تمام واقعات مجھے یاد آ گئے اور معاً خیال آیا کہ زوال پزیر قوموں کے نقاد بھی کس قدر ژولیدہ فکر ہو جاتے ہیں کہ پریشان گفتاری کو ندرت اسلوب اور ژولیدہ بیانی کو جدت ادا کا لقب دے کر معایب کو محاسن بنا کر پیش کرتے ہیں ۔ اس کے بعد ادھر اُدھر کی باتیں شروع ہو گئیں ۔ بلھے شاہ کی کافیوں کا ذکر آیا ۔ کچھ وقت تک پنجابی شاعری اور تصوف کا ذکر چلتا رہا لیکن میرے دل کو چٹیک سی لگ گئی تھی کہ موقع ملے تو علامہ سے کچھ اور پوچھوں ۔ اتفاق کی بات ہے کہ اسلام کی زوال پذیری کے سلسلے میں ایرانی تحریکات مذہبی کا ذکر چھڑ گیا ۔ میں نے عرض کیا کہ شاید اسلام کی زوال پذیری میں ان تحریکات نے کافی حصہ لیا ہے جنہیں مجوسی کہا جاتا ہے اور جن کو در اصل شیعیت سے کوئی تعلق نہیں ۔ فرمایا ہاں اگر اسلامی علوم و فنون کا اور اسلامی روایات کا چشمہ بہت کم گدلا ہوا ہے تو وہ ترکان عثمانی کے یہاں ہے ۔ ورنہ اسلام کا چشمہ جس زمین سے گذرا اس کو گدلا کر دیا گیا ہے یا اس کا رخ پھیر دیا گیا ہے ۔ ایک صاحب نے کسی نئی تصنیف کا ذکر چھیڑا جس میں آرٹ کے فلسفے سے بحث کی گئی تھی ۔ علامہ نے فرمایا ۔ ایک جرمن مصنف کہتا ہے کہ فلسفے کے نظام دو قسم کے ہوتے ہیں ایک ٹھوس وزنی ۔ ان میں مغز زیادہ ہوتا ہے ۔ دوسرے ذرا ہلکے ۔ جب قومیں زوال پذیر ہوتی ہیں تو ہر ٹھوس چیز سے بیگانہ ہو جاتی ہیں ۔ میں نے پوچھا "آرٹ بھی ٹھوس اور ہلکا ہو سکتا ہے ۔ فرمایا ! ہو سکتا ہے زوال پزیر اقوام میں آرٹ کا رس نچوڑ کر نہیں پیا جاتا بلکہ پھل کی شکل بنا دی جاتی ہے ۔ اور اس کے رنگ کو دیکھ کر خوش ہوتے رہتے ہیں ۔

میں نے عرض کیا کہ آرٹ کی عظمت کا انحصار کس چیز پر ہے ۔ شکل پر یا مغز پر ۔ علامہ نے ارشاد فرمایا کہ یوں تو شکل بھی مغز ہی کا ایک پہلو ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ آرٹ کی عظمت کا معیار مغز کی صحت مندی اور توانائی پر ہوتا ہے ۔

علامہ نے ایک اور ملاقاتی خواجہ عبدالوحید سے اثنائے گفتگو فرمایا

''اگرچہ آرٹ کے متعلق دو نظریے موجود ہیں اول یہ کہ آرٹ کی غرض محض حُسن کا احساس پیدا کرنا ہے اور دوم یہ کہ آرٹ سے انسانی زندگی کو فائدہ پہنچنا چاہئیے ۔ ان کا ذاتی خیال یہ ہے کہ آرٹ زندگی کے ماتحت ہے ۔ ہر چیز کو انسان کی زندگی کے لیے وقف ہونا چاہیے اور اس لیے ہر وہ آرٹ جو زندگی کے لیے مفید ہو اچھا اور جائز ہے ۔ اور جو زندگی کے خلاف ہو جو انسانوں کی ہمتوں کو پست اور ان کے جذبات عالیہ کو مردہ کرنے والا ہے قابل نفرت و پرہیز ہے ۔ اور اس کی ترویج حکومت کی طرف سے ممنوع قرار دی جانی چاہیے ۔

آرٹ کے مضر اثرات کے متعلق آپ نے فرمایا کہ بعض قسم کا آرٹ قوموں کو ہمیشہ کے لیے مردہ بنا دیتا ہے ۔ چنانچہ ہندو قوم کی تباہی میں اس کے فن موسیقی کا بہت حصہ رہا ہے ۔۱۶

علامہ موسیقی کو اقوام کی تباہی کا عنصر سمجھتے تھے ۔ ان کی تاریخ پر گہری نظر تھی اور وہ جانتے تھے کہ جب بھی اقوام چنگ و رباب کو اپنی زندگی میں اہمیت دینے لگتی ہیں ۔ ان کی قومی استحکام اور پامردی کی جڑیں کھوکھلی ہونے لگتی ہیں ۔ سرود حلال کے عنوان سے انہوں نے لکھا ۔

جس کو مشروع سمجھتے ہیں فقیہان خودی
منتظر ہے کسی مطرب کا ابھی تک وہ سرود

اسی طرح کہتے ہیں ۔

اگر نوا میں ہے پوشیدہ موت کا پیغام
حرام میری نگاہوں میں نائے و چنگ و رباب
نوا کو کرتا ہے موج نفس سے زہر آلود
وہ نے نواز کہ جس کا ضمیر پاک نہیں۱۷

وہ اپنے قارئین سے بھی یہی کہتے ہیں کہ وہ ان سے نوائے چنگ کا مطالبہ نہ کریں کیونکہ وہ عرصہ پیکار میں ہیں ۔ ضرب کلیم کے ابتداء میں کہتے ہیں ۔

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر
تیرا زجاج ہو نہ سکے گا حریف سنگ

یہ زور دست و ضربت کاری کا ہے مقام
میدان جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ
خون دل و جگر سے ہے سرمایۂ حیات
فطرت لہو ترنگ ہے غافل نہ جل ترنگ

خود اپنے اشعار کے متعلق فرماتے ہیں :

مری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی
کہ بانگ صور سرافیل دل نواز نہیں[۱۸]

وہ مسلم ثقافت کو یوں بیان کرتے ہیں :

عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوق جمال
عجم کا حسن طبیعت، عرب کا سوز دروں![۱۹]

تاہم یہ سب آتشہ ان لوگوں کے بس کا نہیں جو شعر و بیان کی صلاحیتوں کو قوم کے سلانے کے لیے استعمال کرتے ہوں اور انہیں غلامی کی زنجیروں کو توڑنے کی بجائے انہیں مزید پختہ کرنے کے لیے استعمال کرتے ہوں ۔ وہ غلامی کی نفسیات سے اچھی طرح آگاہ ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ وہ نفسیات غلامی کے تحت لکھتے ہیں :

شاعر بھی ہیں پیدا علماء حکماء بھی
خالی نہیں قوموں کی غلامی کا زمانہ!
مقصد ہے ان اللہ کے بندوں کا مگر ایک
ہر ایک ہے گو شرح معانی میں یگانہ!
''بہتر ہے کہ شیروں کو سکھا دیں رم آہو
باقی نہ رہے شیر نہ شیری کا فسانہ''!
کرتے ہیں غلاموں کو غلامی پہ رضا مند
تاویل مسائل کو بناتے ہیں بہانہ![۲۰]

اٹلی کے قیام کے دوران انسائیکلوپیڈیا اطالیانہ کی ترتیب کے انچارج پروفیسر جنٹیلی کی زیر صدارت ایک علمی کانفرنس منعقد ہوئی جس میں اقبال بھی شریک تھے ۔ ایک صاحب نے اس کانفرنس میں یہ تجویز پیش کی تھی کہ موسیقی اور شعر وغیرہ کو نصاب سے خارج کر دینا چاہیے ۔ سلسلہ گفتگو کے دوران یہ موضوع بھی زیر بحث آ گیا ۔ حضرت علامہ

IqbalCyberLibrary.net All rights reserved ©2002-2006

نے فرمایا قوم کی تعمیر و تربیت کے اصول کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ تجویز نہایت مفید معلوم ہوتی ہے ۔ جنٹیلی نے کہا کہ یہ چیزیں لوگوں کو ۔ ۔ ۔ کھینچ لانے کا اچھا ذریعہ ہیں اور اس کے بعد اچھی اور مفید باتیں ان کے ذہن نشین کی جا سکتی ہیں ۔ حضرت علامہ نے فرمایا اس اعتبار سے بھی یہ طریقہ غلط ہے ۔ ہمارے ہاں اس کا تجربہ ہو چکا ہے ۔ لوگ خوش گلو شاعروں کے اشتہار دے کر لوگوں کو جمع کیا کرتے تھے ۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اب اگر ۔ ۔ ۔ عملیات کے لیے دعوت دی جائے تو کوئی بھی نہیں آتا ۔

اس سلسلہ میں حضرت علامہ نے اسلام کی مثال دی جس میں ان چیزوں کو دبایا گیا تھا ۔ پھر فرمایا شعر شعر میں اور موسیقی موسیقی میں فرق ہے ۔ اگر کوئی ایسا شاعر پیدا ہو جائے جو دنیا کو حقیقی زندگی ، عمل اور حرکت کا موثر پیغام دے سکے یا کوئی ایسا موسیقی دان پیدا ہو جائے جو حیات اقوام کے اصول کو ملحوظ رکھ کر نئی راگنیاں پیدا کر سکے تو خیر لیکن جو کچھ اس وقت ہمارے سامنے ہے اس سے قوت عمل میں ضعف و انحطاط پیدا ہونے کے سوا اور کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا ۔

چونکہ اسی روز صبح کے وقت حضرت علامہ نے روما کے آثار قدیمہ کو دیکھا تھا اس لیے ان کے متعلق بھی گفتگو شروع ہو گئی ۔ حضرت علامہ نے فرمایا ۔ ''مسلمانوں کے طرز تعمیر کو دیکھیے اس کے اندر اسلامی روح کا ظہور سب سے زیادہ بہتر صورت میں ہوا ۔ اس لیے عمارتیں زیادہ دیر تک قائم رہتی ہیں اور قوم کی روح عمل اور انداز و اسلوب فکر کی زیادہ مدت تک آئینہ داری کرتی رہی ۔[۳۱]

علامہ کی ادب و فن کے بارے میں رائے کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر یوسف سلیم چشتی آپ سے ۱۹ اکتوبر ۱۹۳۶ء کی ایک ملاقات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں ۔

ادبی تنقید کا ذکر نکلا تو فرمایا جہاں تک صحیح تنقید کا سوال ہے ۔ ہندوستان ابھی مغرب سے سو سال پیچھے ہے ۔ ہندوؤں میں تو کچھ حقیقت پسندی شروع ہو چلی ہے ۔ لیکن مسلمانوں میں ابھی تک روحانیت کا اثر باقی ہے ۔ گذشتہ پانچ سو سال میں مسلمانوں کے آرٹ ، لٹریچر اور شاعری کا رحجان یہ رہا ہے کہ حقائق سے گریز کیا جائے اور خیالی دنیا میں زندگی بسر کی جائے ۔ ایک صاحب نے مجھ سے پوچھا کہ مسجد قرطبہ

کو دیکھ کر آپ پر کیا اثر ہوا ۔ میں نے کہا ۔

This is the commentary of Quran written in stones.

(یہ قرآن کی وہ تفسیر ہے جو پتھروں کے ذریعے لکھی گئی ہے ۔)

سفر یورپ کے دوران لندن جاتے ہوئے علامہ کو مارسیلز میں کچھ دیر رکنے کا اتفاق ہوا وہاں چند گھنٹے قیام کے دوران علامہ نے سیر کی ۔ لکھتے ہیں ۔

''مارسیلز کا نوٹر ڈام گرجا نہایت اونچی جگہ پر تعمیر ہوا ہے اور اس کی عمارت کو دیکھ کر دل پر یہ بات منقوش ہو جاتی ہے کہ دنیا میں مذہبی تاثیر ہی حقیقت میں تمام علوم و فنون کی محرک ہوئی ہے۔[۲۲]

علامہ نے اٹلی کے سفر کے دوران روما کے آثا قدیمہ کی عظمت، جبروت و جلال اور وسعت کو بہت سراہا ۔ انہوں نے اس دوران کٹیا کومب جب بھی دیکھے ان سے بہت متاثر ہوئے ۔ کٹیا کومب کے محافظوں نے بتایا کہ یہ زمین دوز اور پُرپیچ راستے مسلسل آٹھ میل چلے گئے ہیں ۔ حضرت علامہ نے کہا ''مذہب بھی کیا چیز ہے کوئی دوسری قوت عقیدے اور ایمان کا مقابلہ نہیں کر سکتی ۔ یہ جو کچھ ہوا مذہبی عقائد کے جوش میں ہوا ۔ عقیدہ غلط بھی ہو لیکن جب مذہب کے رنگ میں دل پر قبضہ پا لیتا ہے تو انسان کے عمل میں عجیب و غریب حرارت پیدا کر دیتا ہے ۔[۲۳]

علامہ کا خیال تھا کہ مسلمانوں کے ذوق کا صحیح اظہار فن تعمیر میں ہوا ہے ۔ نظم مسجد قرطبہ میں بھی یہی خیال جھلکتا ہے جس میں انہوں نے اس بات کا اظہار کیا ہے کہ فن کی تشکیل خونِ جگر کے بغیر نہیں ہو سکتی ۔ علامہ کہتے ہیں :

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزہ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود!
قطرہ خونِ جگر سِل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود![۲۴]

ہسپانیہ کے سفر سے علامہ کو حجازی مسلمانوں کے فن تعمیر کے بارے میں جاننے کا موقع ملا ۔ وہ اس سے پہلے ہندوستان کے مسلم فن تعمیر کا گہرا علم رکھتے تھے ۔ اسلامی تعمیر کی قوت و ہیبت کا ذکر

کرتے ہوئے فرمایا ۔

''مسلمانوں کی عمارات دو قسم کی ہیں جلالی اور جمالی اور یہ دونوں قسم کی عمارات اپنے بنانے والوں کے کردار کا آئینہ ہیں ۔ جہانگیر ، شاہ جہان اور عالمگیر میں محبت کا عنصر زیادہ تھا ۔ اس لیے تاج محل ، شاہدرہ ، شالا مار باغ اور شاہی مسجد حسن و جمال کا مظہر بن گئیں ۔ شیر شاہ سوری پیکر جلال تھا ۔ اس لیے اس کے تعمیر کردہ قلعوں میں ہیبت برستی ہے ۔ اس کی بعض عمارتوں میں اسلامی فن تعمیر کی اس خاص کیفیت کی جھلک نظر آتی ہے ۔ لیکن جوں جوں زندگی کے قویٰ شل ہوتے گئے ۔ تعمیرات کے اسلامی انداز میں ضعف آتا گیا ۔ وہاں کی تین عمارتوں میں مجھے ایک خاص فرق نظر آیا ۔ قصر زہرا دیوؤں کا کارنامہ معلوم ہوتا ہے ۔ مسجد قرطبہ مہذب دیوؤں کا مگر الحمراء محض مہذب انسانوں کا ۔۲۵

علامہ آئی ۔ آئی قاضی مولانا روم کا ایک قول یوں نقل کرتے ہیں ۔ (چونکہ علامہ کی فکر پر ان کے اثرات غالب تھے اس لیے یہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا) مولانا روم فرماتے ہیں ۔ ''یاراں کہ نزد من آئند از بیم آن کہ ملول شوند شعر می گویم تابدان مشغول شوند ۔ ورنہ من می کجا و شعر از کجا ۔ واللہ کہ من از شعر بیزارم ۔ پیش من بد تر ازاں چیزی نیست ۔'' (جب میرے دوست میرے پاس آتے ہیں تو اس ڈر سے کہ وہ ملول نہ ہوں شعر سنا دیتا ہوں کہ اس میں مشغول رہیں ۔ ورنہ میں کہاں اور شعر کہاں ۔ اللہ کی قسم کہ میں شعر سے بیزار ہوں ۔ میرے نزدیک اس سے بری کوئی چیز نہیں ہے) ۔ علامہ کے نزدیک بھی شعر کی حیثیت اس سے بڑھ کر نہ تھی کہ وہ :

نغمہ کجا و من کجا ، ساز و سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

آپ انہی خیال کا اظہار ایک جگہ خط میں یوں کرتے ہیں ۔

Poetry is something more than the mere correctness of idiom and expression. My ideals are different to the critics literary ideals. Poetry plays only a subordinate role in my utterances, and it is not my ambition to be classed among the poets of the day.

(شاعری محض مقامات اور اظہار بیان کی صحت سے بڑھ کر کچھ اور بھی ہے۔ میرے معیار تنقید نگاروں کے ادبی معیاروں سے مختلف ہیں۔ میرے کلام میں شاعری محض ایک ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ مجھے قطعاً یہ خواہش نہیں کہ دور حاضر کے شعرا میں میرا بھی شمار ہو۔[۲۶]

آپ بخوبی سمجھتے تھے کہ شعر وہ قوت فراہم نہیں کر سکتا جو صرف اور صرف ایمان میں میسر ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے شعر گوئی کی طرف لوگوں کو توجہ نہیں دلائی۔ جہاں تک نوجوانوں کا تعلق ہے وہ انہیں ہمیشہ اس سے باز رہنے اور اپنی قوتوں کو بہتر مصرف میں لانے کے لیے کہتے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ شعر کا دائرہ بالخصوص برصغیر میں کاکل و رخسار کے تذکروں اور رندی و ہوسناکی ہی میں محدود تھا۔ ہماری مشرقی شاعری کے پیش پاافتادہ مضامین میں وہ عنصر سرے سے ناپید تھا جسے علامہ قوم کی خودی اور بنیادی ضرورت سمجھتے تھے۔ آپ کے نزدیک شعر ملت اسلامیہ کے استحکام کا ذریعہ ہونا چاہیے نہ کہ اس کے ضعف اور اضمحلال کا۔ یہی وجہ ہے کہ جب آپ نے شاعری کی روش کو اس مقصد کے بالکل خلاف پایا تو آپ نے اس کی بجائے اسلام کی بنیادی حقیقتوں کی طرف توجہ دلائی۔ علامہ نے اسی اہم بات کو اپنے بھتیجے شیخ اعجاز احمد صاحب کے نام ایک خط میں یوں تحریر فرمایا ہے:

"جرمنی کے پیغمبری شاعر گوئٹے نے اپنے معاصر نوجوانوں کے روحانی اضطراب اور بے چینی کا مشاہدہ کرکے ان کو یہ پیغام دیا تھا۔

Seek refuge in art.

اس وقت اسلامی دنیا کی وہی حالت ہے جو نپولین کے وقت میں جرمنی کی تھی۔ اور میرا پیغام بھی مسلمان نوجوانوں کے نام وہی ہے جو گوئٹے نے دیا۔ صرف اس قدر فرق ہے کہ میں نے Art کے لفظ کی جگہ لفظ (Religion) رکھ دیا ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے۔

آرٹ میں اطمینان ضرور ہے مگر قوت نہیں۔ مذہب میں اطمینان اور قوت دونوں چیزیں ہیں۔[۲۷]

بدقسمتی سے علامہ کے اس نظریہ کو اس دور کے کوتاہ اندیش نہ سمجھ سکے اور علامہ کی شاعری پر اس درجہ زور و شور سے بحث

کی گئی ہے کہ ان کی زندگی کے دیگر انتہائی اہم پہلو نظر انداز ہو گئے ہیں ۔ علامہ کا علم و فضل اور وہ خاص بصیرت جس کا تجربہ ان کی ایک ایک سطر اور ایک ایک مصرعے سے ہوتا ہے ، علامہ کا گہرا تاریخی شعور اور ملت اسلامیہ کے عروج و زوال کے اسباب و علل پر گہری نظر ، یہ سب کچھ تغافل کی نذر ہو گیا ہے ۔ ضرورت ہے کہ علامہ کے ان پہلوؤں پر غور کیا جائے ۔ آپ غنی کشمیری کی طرح بجا طور پر کہہ سکتے ہیں ۔

ز شعر من شده پوشیده فضل و دانش من
چو میوهٔ که بماند بزیر برگ نہاں

(میرے اشعار کی وجہ سے میرا فضل و دانش اسی طرح پوشیدہ ہو گیا ہے جیسے کہ پتوں کے نیچے پھل چھپ جاتے ہیں)

علامہ شعر کے بارے میں جو تصورات رکھتے تھے ان کا بڑا خوبصورت اظہار آپ نے ان اشعار میں کیا ہے ۔

شاعر اندر سینہ ملت چو دل
ملتے بے شاعرے انبار گل
سوز و مستی نقشبند عالمے است
شاعری بے سوز و مستی ماتمے است
شعر را مقصود اگر آدم گری است
شاعری ہم وارث پیغمبری است

اقبال کے نزدیک ہوش مندی کے کسی بھی دور میں شاعری محض دماغی تفریح یا خالی انجمن آرائی کا ذریعہ نہ تھی وہ بے مقصد شاعری کو ضیاع قوت و طاقت سمجھتے تھے ۔ خاص قومی مقصد و نصب العین تو پہلے سے ان کے سامنے تھے لیکن جو کچھ وہ کہنا چاہتے تھے رفتہ رفتہ ہی ان کے قلب صافی پر منشرح ہوا ۔ انشراح کامل کے بعد انہیں اندازہ ہو گیا کہ اردو زبان ان کے پیغام کے لیے ضرورت کے مطابق سازگار نہیں ہو سکے گی لہٰذا انہیں فارسی اختیار کرنی پڑی جو دقیق و بلند افکار کے اظہار کے لیے اردو سے زیادہ ثروت مند تھی ۔ نیز کئی اکابر اس زبان سے حکمت ، فلسفے ، تصوف ، اخلاق ، سیاسیات اور رزم و پیکار کے دائروں میں کام لے چکے تھے ۔ اقبال خود فرماتے ہیں :

گرچہ ہندی در عذوبت شکر است
طرز گفتار دری شیریں تر است
فکر من از جلوہ اش مسحور گشت
خامہ من شاخ نخل طور گشت
پارسی از رفعت اندیشہ ام
در خورد با فطرت اندیشہ ام

علاوہ بریں فارسی نے کم از کم اسلامی ممالک میں فی الجملہ بین الملی زبان کی حیثیت اختیار کرلی تھی ۔ نیز فضلائے مغرب کا بھی خاصا بڑا طبقہ اس سے شناسا تھا یا یہ کہہ لیجئے کہ بالکل نا آشنا نہ تھا ۔ گویا فارسی کے ذریعے سے اقبال کا پیغام براہ راست وسیع تر طبقوں تک پہنچایا جا سکتا تھا ۔۲۸

علامہ شاعری کو عبادت سمجھتے تھے نہ کہ وجہ شہرت ۔ وہ اس کا تذکرہ اپنے عزیز دوست مولانا غلام قادر گرامی کے نام ایک خط میں یوں کرتے ہیں :

"دوسرے حصے میں جو اب شائع ہوگا ، حیات ملی یعنی اجتماعی زندگی کے اصول پر بحث ہے اور خالص اسلامی نکتہ خیال سے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ میرا مقصد کچھ شاعری نہیں بلکہ ہندوستان کے مسلمانوں میں وہ احساس ملیہ پیدا ہو جو قرون اولیٰ کے مسلمانوں کا خاصہ تھا ۔ اس قسم کے اشعار لکھنے سے غرض عبادت ہے نہ شہرت ۔ کیا عجب کہ نبی کریمؐ کو میری یہ کوشش پسند آ جائے اور ان کا استحسان میرے لیے ذریعہ نجات ہو جائے ۔۲۹

جہاں علامہ اس بات کے لیے کوشاں تھے کہ ہندوستان کے مسلمانوں میں قرون اولیٰ کے مسلمانوں کا جذبہ پیدا ہو جائے وہیں انہیں اس بات پر بے حد تشویش تھی کہ ان کے ذہن و عمل کے سانچے غیر اسلامی بنیادوں پر استوار ہیں اور اس وجہ سے ان میں اسلام کی حقیقی روح تک پہنچنے کی راہ میں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے جگہ جگہ عجمی تصورات اور مقامی زناری اثرات کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ۔ عجمی تصوف نے مسلمانوں کو بے عملی کی طرف راغب کیا تو برہمنی اثرات نے ان میں مشرکانہ رسوم و رواج کے بندھن جوں کے توں رہنے دئیے ۔ علامہ اس صورت حال کا شدید احساس رکھتے تھے اور ان کے خیال میں معاشرے میں اسلامی اقدار کی راہ میں فرنگی غلامی کے علاوہ یہ بڑی رکاوٹیں تھیں جنہیں عبور کیے بغیر اسلامی نظام کی راہ استوار نہیں کی جا سکتی تھی ۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے حضور اکرمؐ کی خدمت یہ استدعا کی ۔

تو اے مولائے یثرب آپ میری چارہ سازی کر
مری دانش ہے افرنگی مرا ایمان ہے زناری

جلیل قدوائی صاحب کی ایک تحریر سے یہ پتہ چلتا ہے کہ علامہ کا رویہ ان لوگوں کے بارے میں کیا تھا جو انہیں محض ایک غزل گو کی حیثیت دیتے تھے اور چاہتے تھے کہ کچھ دیر تفریح طبع کا سامان رہے اور بس ۔ علامہ نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے سلسلے میں مدراس میں جو خطبات دئیے تھے وہی دوبارہ علی گڑھ میں بھی دئیے ۔ یہ خطبات فلسفیانہ مضامین لیے ہوئے تھے اور ان میں اسلام کے فکری احیاء پر بہت کچھ مواد موجود تھا ۔ قدوائی صاحب لکھتے ہیں ۔

"علی گڑھ میں جب وہ خطبات مدراس کے سلسلے کی تقریر فرما چکے تو ایک نشست میں یونین ہال میں جہاں ان کی تقریر ہوئی تھی طلباء نے ان سے اپنے کلام سنانے کی فرمائش کی تھی ۔ کہاں تو آپ نہایت با وقار اور سنجیدہ بلکہ فلسفیانہ انداز سے اپنے موضوع پر اظہار خیال فرما رہے تھے ۔ مگر شعر سنانے کی فرمائش سنتے ہی آپ کے مزاج کا اعتدال جاتا رہا اور آپ نے نہایت تلخ اور تیز بلکہ غصہ کے لہجہ میں نوجوانوں کو برا بھلا کہنا شروع کیا اور فرمایا کہ جس قسم کی شاعری موصوف نے کی وہ محفل گرم کرنے اور مشاعرہ بازی کے لیے نہیں بلکہ اصلاح احوال قوم کی خاطر تھی اور چونکہ اس کا خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہیں ہوا اس لیے آپ نے شعر کہنا بند کر دیا ۔ آپ نے نوجوانوں کو تاکید کی کہ شعر خوانی کی لغویت سے دور رہیں ۔

آپ نے فرمایا تھا کہ آپ نے شعر کہنا بند کر دیا مگر تجربہ سے معلوم ہوا کہ آپ نے متفرق اشعار یا نظمیں کہنا بند کر دی تھیں کیونکہ اس کے بعد آپ کا کلام مجموعوں کی شکل میں یکے بعد دیگرے بازار میں آیا ۔ متفرق کلام آپ نے نہ سنایا نہ رسالوں میں شایع کرایا ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلسل کہتے رہتے تھے اور اسے کتابی صورت میں شائع کراتے تھے ۔ جستہ جستہ کہہ کر اور سنا کر اس کا اثر اور وقار ضائع نہ کرتے تھے"۔۳۰

یوں بھی شاعری کے متعلق اقبال کے جو نظریات تھے وہ ڈھکے چھپے نہیں ۔ علامہ نے بارہا وضاحت سے کہا کہ مجھے شاعر نہ کہا جائے ۔ حتیٰ کہ شکایت کے انداز میں بھی کہا کہ :

مرا یاراں غزل خوانے شمردند

سید سلیمان ندویؒ کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں ''کلام کا بہت سا حصہ نظر ثانی کا محتاج ہے۔ لیکن اور مشاغل اتنی فرصت نہیں چھوڑتے کہ ادھر توجہ کر سکوں، تاہم جو کچھ ممکن ہے کرتا ہوں، شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مطمع نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں۔ مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس۔ اس بات کو مدِ نظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ کیا عجب کہ آئندہ نسلیں مجھے شاعر تصور نہ کریں۔ اس واسطے کہ آرٹ (فن) غایت درجہ کی جانکاہی چاہتا ہے اور یہ بات موجودہ حالات میں میرے لیے ممکن نہیں۔ جرمنی کے دو بڑے شاعر بیرسٹر تھے یعنی گوئٹے اور اوہلنڈ۔ گوئٹے تھوڑے دن پریکٹس کے بعد ویمر کی ریاست کا تعلیمی مشیر بن گیا اور اس طرح فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کا اسے پورا موقع مل گیا۔ اوہلنڈ تمام عمر مقدمات پر بحث کرتا رہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت تھوڑی نظمیں لکھ سکا اور وہ کمال پورے طور پر نشو و نما نہ پا سکا جو اس کی فطرت میں ودیعت کیا گیا تھا۔ غرض یہ کہ موجودہ حالات میں میرے افکار اس قابل نہیں کہ ان کی تنقید کے لیے سید سلیمان کا دل و دماغ صرف ہو لیکن اگر احباب تبصرہ پر مصر ہیں تو یہی بہتر ہے کہ مجموعہ کا انتظار کیا جائے۔ اس کے علاوہ میں اپنے دل و دماغ کی سرگذشت بھی مختصر طور پر لکھنا چاہتا ہوں اور یہ سرگذشت کلام پر روشنی ڈالنے کے لیے نہایت ضروری ہے۔ مجھے یقین ہے کہ جو خیالات اس وقت میرے کلام اور افکار کے متعلق لوگوں کے دلوں میں ہیں اس تحریر سے ان میں بہت انقلاب پیدا ہوگا۔[۳۱]

افسوس کی بات یہ ہے کہ علامہ کو اپنے دل و دماغ کی سرگذشت لکھنے کا موقع نہ مل سکا ورنہ ان کے کلام کے بارے میں بہت سے اعتراضات جو عام طور پر وارد کیے جاتے ہیں، دور ہو جاتے اور معترضین کو طرح طرح کی غلط فہمیاں پھیلانے کا موقع کم رہ جاتا۔

اقبال ادبیات اسلامیہ کی اصلاح کو ملت اسلامیہ کی اصلاح اور قوت کا سرچشمہ سمجھتے تھے۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ قوموں کی زندگی میں حرارت اور قوت پیدا کرنے کے لیے بلند خیالات کی سخت ضرورت ہے۔ وہ مایوسی اور افسردگی پیدا کرنے والے آرٹ اور شاعری کے قائل نہ تھے۔

بلبل کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا

اکبر منیر صاحب کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں۔ "خیالات کے لیے طبیعت پر زور دینا چاہئیے۔ مطالب جلیلہ کی مشرق نظم کو بہت ضرورت ہے۔ حکیم سنائیؒ اور مولانا رومؒ کو زیر نظر رکھنا چاہیے۔ اس قسم کے لوگ اقوام و ملّل کی زندگی کا اصلی راز ہیں۔ اگر یہی لوگ غلط راستے پر پڑ جائیں تو اقوام کی حیات بھی انہی کے ہاتھوں سے ہوتی ہے۔ مولانا رومؒ کے تو اسرار و حقائق زندہ جاوید ہیں - حکیم سنائیؒ سے طرز سیکھنا چاہئیے کیونکہ مطالب عالیہ کے ادا کرنے میں ان سے بڑھ کر کسی نے قدم نہیں رکھا۔

ایرانی اخبارات میں اس قسم کی نظمیں شائع کیا کیجیے۔ مغربی اور وسط ایشیا کی مسلمان قومیں اگر متحد ہو گئیں تو بچ جائیں گی اور اگر ان کے اختلافات کا تصفیہ نہ ہو سکا تو اللہ حافظ ہے۔ مضامین اتحاد کی سخت ضرورت ہے۔ میرا مذہبی عقیدہ یہی ہے کہ اتحاد ہوگا اور دنیا پھر ایک دفعہ جلال اسلامی کا نظارہ دیکھے گی۔ ہندوستان میں بظاہر۔۔۔۔ امن و سکون ہے مگر قلوب کا ہیجان حیرت انگیز ہے اتنے عرصے میں اتنا انقلاب تاریخ امم میں بے نظیر ہے۔ ہم لوگ جو انقلاب سے خود متاثر ہونے والے ہیں اس کی عظمت اور اہمیت کو اس قدر محسوس نہیں کرتے۔ آئندہ نسلیں اس کی تاریخ پڑھ کر حیرت میں ڈوب جائیں گی۔ ایشیا کی مسلمان اقوام کی حرکت بھی کم حیرت انگیز نہیں۔ کیا عجب کہ اس نئی بیداری کو ایک نظر دیکھنے کے لیے میں بھی جولائی یا اگست کے مہینے میں ایران جا نکلوں۔"[۳۲]

مکتوب الیہ مختلف اسلامی ممالک کا سفر کر رہے تھے۔ اقبال کی خود دیرینہ آرزو تھی کہ وہ بلاد اسلامیہ کا سفر کریں جو اگرچہ پوری نہ ہوئی تھی لیکن ان کا بس چلتا تو وہ اُڑ کر جا پہنچتے۔ اس حالت میں بھی کہ انہیں درد نقرس (گوٹ) کی وجہ سے سخت تکلیف رہی تھی اور دو ماہ تک چارپائی سے نہ اتر سکے تھے ایران جانے کے متمنی تھے۔ ان کا خیال تھا کہ چونکہ ان کی فطرت کو ایران سے ایک مناسبت خاص ہے ممکن ہے کہ وہاں کی آب و ہوا کا ان پر اچھا اثر ہو۔ اکبر منیر صاحب کے سفر کے حالات پڑھ کر بے حد خوش ہوئے اور انہیں لکھا:

"خط آپ کا ابھی ملا ہے۔ جسے پڑھ کر مجھے بڑی خوشی ہوئی۔ آپ کو اسلامی ممالک کے سفر سے بہت فائدہ ہوا ہے اور ہوگا۔ اشعار جو آپ نے بھیجے ہیں نہایت دلچسپ ہیں اور بالخصوص مسلمانے نمی بینم نے تو مجھے رلا دیا۔ اللھم زد فزد ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ دنیا کے دل میں انقلاب ہے اس واسطے قلوب انسانی اس سے متاثر ہو رہے ہیں۔ اسلام کی عظمت کا زمانہ انشاء اللہ قریب آ رہا ہے۔[۳۳]

علامہ کے ان خیالات سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ان کے نزدیک فن ایک معروضی اور زندگی کی حرارت سے محروم چیز نہ تھی وہ اسے آہِ نیم شبی اور دلوں کے گداز کی تخلیق سمجھتے تھے۔ علامہ کی راتیں ملتِ اسلامیہ کے لیے سوز و گداز میں گزرتی رہیں اور یہی بات ان کی شاعری کا عنوان تھی۔ علامہ دوسروں سے بھی اسی بات کی توقع رکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانے نمی بینم نے انہیں رلا دیا۔ یہی چیز اگر اب ہمارے شعر و سخن کی محفلوں کا عنوان بن جائے تو علامہ کی روح کو تسکین ہوگی کہ انہوں نے شور زمین میں بیج نہیں ڈالا۔

حواشی

۱- کلیات، ۵۳۸۔
۲- ضرب کلیم، ۱۳۳۔
۳- کلیات، ۳۳۳۔
۴- ضرب کلیم، ۱۲۷۔
۵- مکاتیبِ اقبال، بنام مولوی صالح محمد، ۲۰ مئی ۱۹۳۰، ص ۳۷۰ - ۳۷۲۔
۶- سیر افغانستان، ص ۸۱ - ۸۳۔
۷- دیباچہ مرقع چغتائی، احسن برادرز لاہور، تاریخ ندارد۔
۸- عبدالرحمان چغتائی، مرقع چغتائی، احسن برادر لاہور، تاریخ ندارد۔
۹- بالِ جبریل، ۱۱۹۔
۱۰- ضربِ کلیم، ۱۱۷۔

۱۱- ضربِ کلیم ، ۱۲۳ -
۱۲- بالِ جبریل ، ۲۱۰ -
۱۳- ضربِ کلیم ، ۱۱۲ اور ۱۱۸ -
۴ - ملفوظات محمود نظامی ، ص ۱۲۱ - ۱۲۵ -
۱۵- ملفوظات ، ۱۲۵ ، ۱۲۶ -
۱۶- ملفوظات ، ۱۴۴ ، ۱۴۵ -
۱۷- ضربِ کلیم - ۱۲۴ ، ۱۲۵ اور ۱۳۲ -
۱۸- بالِ جبریل ، ۵۹ -
۱۹- ضربِ کلیم ، ۴۵ -
۲۰- ضربِ کلیم ، ۱۳۲ -
۲۱- گفتار ، ص ۲۶۴ ، ۲۶۵ -
۲۲- ہاشمی ، ص ۱۰۲ ، ۱۰۳ -
۲۳- سیاحت اقبال - حق نواز ، ص ۱۴۶ ، ۱۴۷ -
۲۴- بالِ جبریل ، ۱۲۹ -
۲۵- ذکرِ اقبال ، عبدالمجید سالک ، بزم اقبال لاہور ، ۱۸۱ ، ۱۸۲ -
۲۶- ہاشمی ، ص ۱۳۲ ۱۳۳ -
۲۷- اقبال بنام شیخ اعجاز احمد اقبال ریویو ، جنوری ۶۱ -
۲۸- مکاتیبِ گرامی ، غلام رسول مہر دیباچہ ، ۴ ، ۵ -
۲۹- بنام گرامی ، ۳۰ ستمبر ۱۷ گرامی ۱۳۶ -
۳۰- اوراق ۲۸۰ -
۳۱- سید سلیمان ندوی ، ۱۰ اکتوبر ۱۹۱۹ ء ، اقبال نامہ ، ص اول ۱۰۸ ، ۱۰۹ -
۳۲- بنام پروفیسر محمد اکبر منیر ، اقبال نامہ ، حصہ دوئم ، ۱۶۲ ، ۱۶۳ -
۳۳- بنام پروفیسر محمد اکبر منیر ، ۲ فروری ۱۹۲۴ء ، اقبال نامہ دوئم ، ص ۱۶۵ ، ۱۶۶ -

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved
©2002-2006

بعض شخصیات و تحریکات سے اقبال کی دلچسپی

معین الدین عقیل

اقبال کی فکر میں جدید دنیائے اسلام کے تقریباً تمام مسائل ، افکار اور تحریکات کی بازگشت محسوس ہوتی ہے ۔ اقبال نے ایک تو جدید دنیائے اسلام کو پیش آنے والے مسائل پر اپنا نقطۂ نظر بیان کیا ہے یا جو تحریکیں جدید دنیائے اسلام میں اصلاحی و تعمیری مقاصد کے تحت رونما ہوئیں ، ان کی تائید و تحسین کی ہے یا ایسی شخصیات جن کے افکار دنیائے اسلام کو متاثر کرنے کا سبب بنے ، اقبال کی فکر کو بھی کسی نہ کسی طور پر متاثر کرتی نظر آتی ہیں ۔ بہت بڑے بڑے مسائل ، افکار اور تحریکات کے علاوہ خود اقبال کے اپنے عہد میں بعض ایسی شخصیات ، ان کے افکار اور ان کی تحریکیں پیدا ہوئیں ، جن کی اقبال نے یا تو تائید و حمایت کی یا ان میں دلچسپی لی ۔ ایسی شخصیات اور تحریکات کا مقصد چونکہ مجموعی طور پر احیائے اسلام رہا ہے ، اس لیے اقبال نے احیائے اسلام ، مسلمانوں کی فلاح و بہبود ، ترقی اور بیداری کا ذکر کرتے ہوئے اور اپنی خواہشات کا اظہار کرتے ہوئے ان شخصیات و تحریکات کی تعریف و تحسین کی یا بطور مثال ان کا حوالہ دیا ہے ۔

اس ضمن میں ایسی شخصیات ، جنھوں نے اپنی راسخ فکر اور اپنی مفید کاوشوں سے دنیائے اسلام کو متاثر کیا ، متعدد ہیں اور اقبال نے ان میں سے بیشتر کا ذکر کیا ہے ۔ لیکن بعض شخصیات اور ان کے کارنامے اقبال کی نظروں میں زیادہ پسندیدہ اور زیادہ قابل توجہ رہے ۔ مثلاً ٹیپو سلطان کی شخصیت اور ان کی جدوجہد اقبال کے لیے بڑی پسندیدہ اور مثالی تھی ۔ ٹیپو کی شہادت کو وہ دنیائے اسلام کی تاریخ میں بے حد اہم سمجھتے تھے ۔ ان کے خیال میں ٹیپو کی شہادت (۱۷۹۹ء) کے بعد مسلمانوں کو

ہندوستان میں سیاسی نفوذ حاصل کرنے کی جو امید تھی، اس کا بھی خاتمہ ہو گیا[۱] اسی سال جنگ نوارینو لڑی گئی، جس میں ترک کا بحری بیڑا تباہ ہوا، جس کے نتیجہ میں، اقبال کے خیال میں ایشیا میں اسلام کا انحطاط اپنی انتہا کو پہنچ گیا[۲] اور اسی کے زیر اثر وہ سمجھتے تھے کہ جدید اسلام اور اس کے مسائل ظہور میں آئے[۳] اقبال کو ٹیپو سے جو عقیدت تھی اس کا اظہار اس اس سے ہوتا ہے کہ جب وہ دسمبر ۱۹۲۸ء کے آخری ایام اور جنوری ۱۹۲۹ء کے اوائل میں جنوبی ہند کے سفر پر گئے تو میسور میں بالخصوص ٹیپو کے مزار پر پہنچے[۴] اسی عرصہ میں اقبال ٹیپو پر ایک نظم لکھ کر اپنی اس کتاب (''جاوید نامہ'') میں شامل کرنا چاہتے تھے، جسے وہ اپنی زندگی کا ماحصل بنانے کے خواہش مند تھے[۵] چنانچہ ''جاوید نامہ'' (اشاعت ۱۹۳۲ء) میں اقبال نے ''سلطان شہید'' کے عنوان سے چند صفحات پر مشتمل اشعار نظم کیے۔ ان اشعار میں اقبال نے حقیقت حیات مرگ و شہادت کے موضوع پر جو خیالات بیان کیے ہیں، وہ ''جاوید نامہ'' کے اہم مقامات میں سے ہیں۔ ''جاوید نامہ'' کے علاوہ اقبال نے ''ضرب کلیم'' (اشاعت ۱۹۳۵ء) میں بھی ایک نظم ''سلطان ٹیپو کی وصیت'' کے عنوان سے لکھی۔ اس نظم میں انہوں نے ٹیپو کی سیرت کے حوالہ سے ان اصولوں کی وضاحت کی ہے جن پر ٹیپو ساری عمر کار بند رہے۔

مہدی سوڈانی[۶] کی شخصیت اور جدوجہد کے حوالہ سے اقبال کی یہ آرزو رہی کہ مسلمانوں کے انتشار اور زوال کے اس دور میں کاش کوئی ایسا شخص پیدا ہو جائے، جو اپنے پیغام سے قوم کے دل میں جہاد کا ولولہ پیدا کر دے:

ساربان یاران بہ یثرب ما بہ نجد
آن حدی کہ ناقہ را آرد بہ وجد

''جاوید نامہ'' میں اقبال نے مہدی سوڈانی کے حوالہ سے مسلمانوں کو جہاد اور سخت کوشی کی تلقین کی ہے اور عالم عرب کے سرکردہ رہنماؤں کو مخاطب کرکے سوال کیا ہے کہ تم کب تک اس طرح تفرقہ کا شکار بنے رہو گے؟ کب تک اپنی ذاتی ترقی کے لیے کوشاں رہو گے؟ کب تک ملت اسلامیہ کے مفاد عمومی سے غافل رہو گے؟ اب وقت آ گیا ہے کہ تم اپنے اندر سوز پیدا کرو اور اسلام کی سربلندی کے لیے متحد ہو جاؤ۔ اس مقام پر وہ سوڈان کے مسلمانوں سے بڑی امیدیں وابستہ کرتے

ہوئے انہیں انگریزوں کی غلامی سے آزاد ہونے کا پیغام دیتے ہیں ۔ اسی ذیل میں وہ فرعون کی روح کے حوالہ سے کچنر (ہربرٹ کچنر) سے سوال کرتے ہیں کہ مہدی سوڈانی کی قبر کو کھود کر اور ایک مرد مومن کی نعش کی بے حرمتی کرکے تمھاری قوم کی حکمت میں کیا اضافہ ہوا ؟[۷] ۔

سعید حلیم پاشا[۸] سے ، بالخصوص قومیت اور تہذیب و معاشرت میں اس کے خیالات سے ، اقبال بہت متاثر تھے ۔ چنانچہ اپنے خطبہ ''الاجتہاد فی الاسلام'' (The Principle of Movement in the Structure of Islam.) مشمولا "Reconstruction of Religious Thought in Islam" میں ترک وطن پرستوں کے لادینی نظریہ' سیاست کی تردید کرتے ہوئے اس ضمن میں سعید حلیم پاشا کے خیالات کی تائید اور تعریف کی ہے ۔ خصوصاً قومیت کے تعلق سے ان کے خیالات کہ اسلام کا کوئی وطن نہیں ہے — اور نہ کسی ترکی اسلام کا کوئی وجود ہے ، نہ عربی ، ایرانی اور ہندی اسلام کا[۹] ۔ اقبال کے خیال میں وہ ''نہایت ہی باہصیرت اہل قلم'' تھا[۱۰] اور اس کا طرز فکر سراسر اسلامی تھا[۱۱] ۔ ''جاوید نامہ'' میں بھی اقبال نے ان کے ایسے خیالات پیش کیے ہیں کہ جن میں مغربی تہذیب سے گریز کا پیغام ملتا ہے ۔ حلیم پاشا کے حوالہ سے اقبال کہتے ہیں کہ تقلید مغرب کی بجائے مسلمانوں کو قرآن کا مطالعہ کرنا چاہیے ۔ قرآن کے مطالعہ کے بعد یہ معلوم ہو جائے گا کہ اسلام ایک ایسا ضابطہ' حیات ہے جو دنیا میں کسی اور قوم کے پاس نہیں ۔ اگر مسلمان اس پر عمل کریں تو ساری دنیا ان کے قدموں پر جھک سکتی ہے ۔ اسی موقع پر انھوں نے ترکوں کی اس روش پر تنقید کی کہ وہ قرآن سے بیگانہ ہو کر مغرب کی تقلید کر رہے ہیں ۔ آگے چل کر ایک اور مقام پر اقبال حلیم پاشا کے توسط سے علما' اور صوفیہ کو ان کی اہمیت جتاتے ہوئے انہیں مسلمانوں کو ماضی سے روشناس کرانے اور انہیں ان کے مقام اور مقصد سے آگاہ کرنے کی تلقین کرتے ہیں ۔[۱۲]

اقبال مفتی عالم جان بارودی[۱۳] کی مساعی کے بھی قدردان تھے ، جنھوں نے روس میں مسلمانان وسط ایشیا کی فکری رہنمائی کی اور مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیا تھا[۱۴] اقبال کا خیال تھا کہ وہ غالباً محمد بن عبدالوہاب سے متاثر تھے[۱۵] ۔ چونکہ ان کے بارے میں اقبال کی معلومات محدود تھیں ، اس لیے انھیں تفصیلات معلوم کرنے کا اشتیاق رہا ۔ مولانا سید سلیمان ندوی سے انھوں نے اس ضمن میں استفسار کیا تھا کہ

مفتی عالم جان کی تحریک کی اصل غایت کیا تھی ۔ یہ محض ایک تعلیمی تحریک تھی یا اس کا مقصود مذہبی انقلاب بھی تھا ۱۶؟ چنانچہ رسالہ ''معارف'' (اعظم گڑھ) مئی ۱۹۲۲ء میں مفتی عالم جان کے حالات پر مشتمل ایک مضمون ''علمائے روس'' شائع ہوا تو اقبال نے سید سلیمان ندوی کو لکھا کہ وہ ''میری آرزو سے بڑھ کر ہے'' ۔۱۷

اقبال کو اس تحریک اِنقلاب سے بھی دلچسپی رہی جو چینی ترکستان کے مسلمانوں میں نمودار ہو رہی تھی ۔ ۱۹۱۳ء میں وہاں چینی منصفوں کے تقرر اور حکومت کی طرف سے وہاں کی آبادی پر ، جو تقریباً سب مسلمانوں پر مشتمل تھی ، چینی زبان مسلط کرنے کی وجہ سے بڑی بے چینی پھیل گئی تھی ۔ مسلمان یہاں عرصہ سے چینیوں کے ظلم و ستم سہتے آئے تھے ۔ اس کے نیتجہ میں بعد میں جو بغاوت ۱۹۳۰ء میں شروع ہوئی ، اس کی قیادت ماچونگ ینگ نامی ایک کم سن مسلمان نے کی ۔ اقبال اس کی جدوجہد کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ چنگیز ، تیمور اور بابر کا وطن اب بھی اعلیٰ درجہ کا بہادر سپہ سالار پیدا کر سکتا ہے۱۸ اقبال سمجھتے تھے کہ اس تحریک کی کامیابی سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ چینی ترکستان میں ، جہاں مسلمانوں کی تعداد تقریباً ۹۹ فیصد ہے ، ایک خوشحال اور مستحکم اسلامی مملکت قائم ہو جائے گی اور اس طرح وہاں کے مسلمان ہمیشہ کے لیے چینیوں کے برسوں کے ظلم و ستم سے نجات حاصل کر سکیں گے۱۹ اور اس کا ایک فائدہ یہ بھی ہوگا کہ ہندوستان اور روس کے درمیان ایک اور اسلامی مملکت کے قیام سے اشتراکیت ، مادہ پرستی ، دہریت اور لادینیت کے خطرات اگر وسط ایشیا سے بالکل نہ مٹے تو کم از کم ہندوستان کی سرحدوں سے زیادہ دور ہو جائیں گے۲۰ ۔

اقبال کو ہندوستان کے بعض زعما کی اصلاحی ، تبلیغی اور احیائی مساعی سے بھی دلچسپی رہی ۔ مثلاً مولوی ابو محمد مصلح۲۱ کی تحریک قرآن جس کا مقصد قرآن حکیم کی تعلیم ، معنی اور مطلب کے ساتھ عام اور لازمی کرنا تھا ، کی انھوں نے تائید و تحسین کی تھی۲۲ ابو محمد مصلح کے نام اپنے ایک خط میں انھوں نے لکھا تھا کہ قرانی تحریک کا مقصد مبارک ہے ۔ اس زمانہ میں قرآن کا علم ہندوستان سے مفقود ہوتا جا رہا ہے ۔ ضرورت ہے کہ مسلمانوں میں نئی زندگی پیدا کی جائے ۔ کیا عجب کہ آپ کی تحریک بارآور ہو اور مسلمانوں میں قوت عمل پھر عود کر آئے۲۳ امی

ضمن میں اقبال نے ان کی ان کاوشوں کو قدر کی نگاہوں سے دیکھا جو وہ ترویج تعلیم قرآن کے سلسلہ میں انجام دیتے رہے۔ انھیں تحریک قرآن کی رفتار سے بھی دلچسپی رہی[۲۴] ان کے ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنے فرزند جاوید اقبال کے لیے وہ ان کا مرتب کیا ہوا قاعدہ حاصل کرنا چاہتے تھے، جس میں، ان کی تحریر کے مطابق، بچوں کو قرآن پڑھانے کا نیا طریق ایجاد کیا گیا تھا۔[۲۵]

اقبال نے سید ابوالاعلیٰ مودودی کی تحریک کو بھی، جو گو کہ ابھی اپنے تشکیلی اور ابتدائی مراحل میں تھی، اور ان کی تصانیف بالخصوص "الجہاد فی الاسلام" اور "تنقیحات" اور ان کے مجلہ "ترجمان القرآن" میں ان کی تحریروں سے اس تحریک کا آغاز ہو چکا تھا[۲۶] اپنی آخری عمر میں اپنی توقعات کا مرکز بنا لیا تھا۔ اس عرصہ میں ان کی یہ خواہش ہو گئی تھی کہ ایک ایسا ادارہ قائم کریں اور کچھ ایسے افراد کو جو جدید علوم سے بہرہ ور ہوں، چند ایسے لوگوں کے ساتھ یکجا کر دیں، جنھیں دینی علوم میں مہارت حاصل ہو، تاکہ یہ لوگ اپنے علم اور اپنے قلم سے اسلامی تمدن کے احیاء کے لیے کوشاں ہو سکیں[۲۷] وہ چاہتے تھے کہ کسی پُر سکون مقام پر ایک ایسی مختصر سی بستی کی بنیاد رکھی جائے، جہاں خالص اسلامی ماحول پیدا کیا جائے اور وہاں بہترین دل و دماغ کے نوجوانوں کو ایسی تربیت دی جائے، جس سے ان میں مسلمانوں کی صحیح رہنمائی کی اہلیت پیدا ہو جائے[۲۸] چنانچہ ان کی اس خواہش کے پیش نظر چودھری نیاز علی خاں نے پٹھان کوٹ کی اپنی اراضی میں سے ایک قطعہ اس مقصد کے لیے وقف کر دیا اور اقبال سے باہمی صلاح و مشورہ کے بعد[۲۹] مولانا مودودی کو، جو اس وقت حیدر آباد دکن میں مقیم تھے، پٹھان کوٹ منتقل ہونے کی دعوت دی چنانچہ مولانا مودودی مارچ ۱۹۳۸ء میں نقل مکانی کر کے پٹھان کوٹ پہنچ گئے۔[۳۰]

اقبال مولانا مودودی کے خیالات سے بڑی حد تک متفق تھے اور "ترجمان القرآن" میں ان کے مضامین کی تحسین و تعریف کرتے تھے[۳۱] علمی کاموں میں اس وقت اقبال کے پیش نظر اسلامی قانون اور فقہ کی تدوین کا کام تھا، اور وہ خود بھی اس کام کے دوران گاہے گاہے دارالسلام (پٹھان کوٹ) جانے کا ارادہ رکھتے تھے[۳۲] لیکن اقبال کی زندگی میں وہ مقصد ابتدائی مرحلہ سے آگے نہ بڑھ سکا، جسے کچھ عرصہ بعد "جماعت

اسلامی" کے قیام اور تحریک اسلامی کے فروغ سے مولانا مودودی نے پورا کرنے کی جدوجہد کی -

---

حواشی

۱- "حرف اقبال" مرتبہ لطیف احمد خان شیروانی (لاہور ، ۱۹۵۵ء) ، ص ۱۴۲ -

۲- ایضاً ، وثیز ، ص ۱۴۷ -

۳- ایضاً ، ص ۱۴۲ -

۴- تفصیلات کے لیے : "گفتار اقبال" مرتبہ محمد رفیق افضل (لاہور ، ۱۹۶۹ء) ، ص ۲۲۹ ؛ "انوار اقبال" مرتبہ بشیر احمد ڈار (کراچی ، ۱۹۶۷ء) ، ص ۲۲۷ - ۲۲۸ -

۵- اقبال بنام محمد جمیل ، مورخہ ۴ اگست ۱۹۲۹ء مشمولہ "اقبال نامہ" مرتبہ شیخ عطا اللہ ، حصہ دوم (لاہور ، ۱۹۵۱ء) ، ص ۹۱ - ۹۳ ؛ اسی مکتوب میں اقبال نے مکتوب الیہ سے ٹیپو کے ایک روزنامچہ کا علم ہونے پر اسے دیکھنے کی خواہش ظاہر کی تھی -

۶- سید محمد احمد نام ، پیدائش ۱۲ اگست ۱۸۴۴ء ، وفات ۲۲ جون ۱۸۸۵ء : سوڈان کے ایک مصلح ، مجاہد اور درویشوں کی تحریک کے بانی ، سوڈان کو انگریزوں اور خدیو مصر سے آزاد کرایا اور ایک فلاحی مملکت قائم کرنے کی کوشش کی - ان کی وفات کے بعد عبداللہ بن محمد نے ان کے خلیفہ کے طور پر ۱۸۸۵ء سے ۱۸۹۸ء تک حکومت کی ذمہ داریاں سنبھالیں ، لیکن مصری افواج نے ایک انگریز ہربرٹ کچنر (Hebert Kitchener) کی قیادت میں ۱۸۹۸ء میں سوڈان پر حملہ کر کے اس اقتدار کو ختم کر دیا اور سوڈان پر پھر مصری اور برطانوی تسلط قائم ہو گیا - تفصیلات کے لیے : ہولٹ ، پی ایم (Holt, p. m) - "The Mahdist State in the Sudan 1881 - 1898, A Study of its Origins, Development and Overthrow." (آکسفورڈ ، ۱۹۷۰ء) -

۷- "کلیات اقبال" (فارسی) اشاعت دوم (لاہور ، ۱۹۷۵ء) ، ص ۶۸۴ - ۶۸۶ -

۸- پیدائش ۱۸۶۳ء ، وفات ۱۹۲۱ء ؛ خدیو مصر کے خاندان سے تعلق رکھنے والا دولت عثمانیہ کا وزیر اعظم ، ممتاز مدبر ، سیاست داں اور احیائے اسلام کے موضوع پر متعدد کتابوں کا مصنف اور مغربی سیاست ، تہذیب اور قومیت کا مخالف اور اسلامی تہذیب ، اتحاد اور اخلاقیات کا مبلغ - اس کا عقیدہ تھا کہ مسلمانوں کا صرف وہی وطن ہے جہاں شریعت نافذ ہو - تفصیلات کے لیے لیوس ، برنارڈ (Lewis, Bernard) "The Emergence of Modern Turkey" (آکسفورڈ ، ۱۹۶۸ء) ، ص ۲۲۵ ، ۳۵۸ -

۹- "Reconstruction of Religious Thought in Islam" (لاہور ، ۱۹۵۱ء) ، ص ۱۵۶ -

۱۰- ایضاً -

۱۱- ایضاً ، ص ۱۵۶ - ۱۵۷ -

۱۲- "کلیات اقبال" (فارسی) ، ص ۶۵۳ - ۶۵۴ ، ۶۶۴ - ۶۶۵ -

۱۳- پیدائش ۱۸۵۶ء ، وفات ۱۹۲۱ء - قازان (وسط ایشیا) میں جدید طرز کی ایک درسگاہ کے بانی اور ناظم ، جس نے ۱۸۸۰ء میں قازان کی اسلامی یونیورسٹی کا درجہ حاصل کیا - اس درس گاہ نے روسی مسلمانوں کے انقلاب و ترقی میں نمایاں اثر پیدا کیا ، جدید علوم اور سائنس کی تدریس کے طفیل ، ایک مغربی مدبر کے بقول ، پادری پرست روسی عیسائیوں سے روسی مسلمان زیادہ مغربی ہو گئے ؛ بحوالہ سید سلیمان ندوی "علمائے روس" ، معارف (اعظم گڑھ) مئی ۱۹۲۲ء ، ص ۳۲۹ ؛ مسلمانوں کی بیداری کی سرگرمیوں کے نتیجہ میں زار کی حکومت نے قید و بند کی صعوبتیں دیں ، لیکن ان کی تحریکات کو نقصان نہ پہنچا - سلطان عبدالمجید خان نے ان کی رہائی کے لیے کوشش کی چنانچہ زار نے انھیں ترکی بھیج دیا ، جہاں وہ ۱۹۱۰ء تک مقیم رہے اور اس سال روس لوٹے اور سیاسی سرگرمیوں میں بھی حصہ لینا شروع کیا - ان کی کوششوں کے نتیجہ میں 'All Russia Muslim Democratic Party' قائم ہوئی - ۱۹۱۷ء کے انقلاب روس کا انھوں نے خیر مقدم کیا - مسلمانوں نے انھیں حکومت روس میں یورپی روس ، سائبیریا اور قازقستان کا مفتی منتخب کیا - اس کے بعد وہ مجلس اسلامیہ روس کے صدر مقرر ہوئے - لیکن ان کے بڑھتے ہوئے اثر کو دیکھ کر اشتراکیوں نے ان کو قید کر دیا لیکن کچھ ہی عرصہ بعد آزاد ہو گئے - مئی ۱۹۱۸ء میں روسی مسلمانوں کے ایک نمائندہ

وفد میں شریک ہو کر ماسکو گئے اور اشتراکی اکابر کے سامنے مسلمانوں کا یہ مطالبہ پیش کیا کہ مسلمانوں کے اداروں کو مداخلت سے پاک رکھا جائے ۔ تفصیلات کے لیے : ایضاً ۔ ونیز ''Cambridge History of Islam'' جلد اول (کیمبرج ، ۱۹۷۸ء) ، ص ۶۲۷ ؛ ۶۳۰ ، ۶۳۵ ؛ مزمل یسٰین ، ''تاریخ سلطنت مسلمانان روس'' (کراچی ، ۱۹۹۸ء) ، ص ۷۱ - ۷۲ -

۱۴- ''حرف اقبال'' ، ص ۱۳۸ -

۱۵- ایضاً -

۱۶- مکتوب بنام ، سید سلیمان ندوی ، مورخہ یکم مئی ۱۹۲۳ء ، مشمولہ ''اقبال نامہ'' مرتبہ شیخ عطا اللہ - حصہ اول (لاہور ، ۱۹۵۱ء) ، ص ۱۲۸ - ۱۲۹ -

۱۷- مکتوب ، مورخہ ۲۹ مئی ۱۹۲۲ء ، مشمولہ ایضاً ، ص ۱۱۸

۱۸- ''Speeches, Writings and Statements of Iqbal'' مرتبہ لطیف احمد خان شیروانی (لاہور ، ۱۹۷۷ء) ، ص ۲۲۸ -

۱۹- ایضاً ، ص ۲۳۰ -

۲۰- ایضاً -

۲۱- عالم دین ، مصنف اور شاعر - کئی کتابیں ، بشمول ''اقبال اور قرآن'' تصنیف کیں ، جن میں ''توضیح القرآن'' قرآن حکیم کے ترجمہ اور تفسیر پر مشتمل ہے - دیگر تصانیف میں ''تاریخ سہسرام'' ، ''مشاہیر شعرائے سہسرام'' اور ''شہید کربلا قرآن کی روشنی میں'' ان کی معروف تصانیف ہیں - نام وزیر علی خاں اور تخلص ''احقر'' اور ''مصلح'' تھا - کنیت ابو محمد مصلح ، مولانا ابو مصلح سہسرامی کے نام سے بھی معروف تھے - سہسرام میں تقریباً ۱۸۷۸ء میں پیدا ہوئے - مدرسہ خانقاہ کبیریا سہسرام میں تعلیم حاصل کی ، پھر ۱۹۰۰ء میں دیوبند گئے - مولانا انور شاہ کشمیری سے تلمذ حاصل ہوا تحریک خلافت میں سرگرمی سے حصہ لیا سہسرام ہی سے اپنی اصلاحی تحریک کا آغاز کیا اور ''الاصلاح'' کے نام سے رسالہ جاری کیا - اسی نام سے ۱۹۲۶ء میں ایک مطبع بھی قائم کیا - اس سے قبل ڈھری اون سون سے عبدالقیوم انصاری کی معیت میں ''حسن و عشق'' کے نام سے ایک رسالہ بھی نکالتے رہے - پھر حیدر آباد دکن منتقل ہو گئے ، جہاں ''ادارۂ عالمگیر تحریک قرآنی'' قائم کیا اور اس کے ساتھ

سالہ رسالہ "ترجمان القرآن" جاری کیا ۱۹۳۹ء میں لاہور منتقل ہوئے اور علامہ اقبال کے انتقال (اپریل ۱۹۳۸ء) تک وہیں رہے اور پھر حیدر آباد دکن چلے گئے ۔ وہاں سے "قرآنی دنیا" کے نام سے اُردو اور انگریزی میں مجلہ جاری کیا ۔ قرآن کی تعلیم کو عام کرنے میں زندگی بھر مستعدی سے حصہ لیا ۔ مستعد ، حوصلہ مند ، منتظم اور دین دار عالم تھے ۔ عمر بھر سادہ وضع اختیار کی ۔ شاعری میں حسن جان خاں سہسرامی اور جلال لکھنوی سے تلمذ حاصل تھا ۔ اول الزکر سے سلسلۂ ابوالعلائیہ میں بیعت بھی تھے ۔ تاریخ وفات ۲۰ رجب ۱۳۸۸ھ/۳۰ ستمبر ۱۹۶۸ء ہے اور مدفن حیدر آباد دکن ۔ تفصیلات کے لیے : ماہنامہ "ذکریٰ" (رامپور) اپریل ۱۹۸۲ء ، ص ۵۲ - ۵۴ ونیز ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی "اقبال کی صحبت میں" (لاہور ، ۱۹۷۷ء) ، ص ۳۶۶ - ۳۶۷ ؛ ابو محمد مصلح "اقبال اور قرآن" (لاہور ، سن ندارد) ۔

۲۲- کچھ تفصیلات کے لیے : "اقبال اور قرآن" ، ص ۱۳ - ۱۴ -

۲۳- مکتوب ، مشمولہ ایضاً ، ص ۱۵ -

۲۴- ایضاً ، ص ۱۸ -

۲۵- "..... مجھے اس کتاب کی ضرورت ہے ، جس میں انھوں نے بچوں کو قرآن پڑھانے کا نیا طریق ایجاد کیا ہے ۔ اس قاعدے کی جاوید کے لیے ضرورت ہے" مکتوب بنام ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی ، مورخہ ۶ - اکتوبر ۱۹۳۶ء ، مشمولہ "اقبال نامہ" حصہ دوم ، ص ۳۳۹ - ۳۴۰ ؛ غالباً یہ قاعدہ "قرآن مجید معہ بچوں کی تفسیر" کے نام سے شائع ہوا ۔ اس کا ذکر ابو محمد مصلح نے کیا ہے ، ص ۱۷ - ۱۸ -

۲۶- سید ابوالاعلیٰ مودودی "مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش" حصہ سوم (پٹھان کوٹ ، بار سوم) ، ص ۴ -

۲۷- مکتوب ، بنام مصطفیٰ المراغی ، مورخہ ۵ - اگست ۱۹۳۶ء ، مشمولہ "خطوط اقبال" مرتبہ رفیع الدین ہاشمی ، (لاہور ، ۱۹۷۶ء) ، ص ۲۸۵ ؛ ونیز مکتوب دیگر ، مشمولہ "اقبال نامہ" حصہ اول ، ص ۲۵۱ - ۲۵۳ -

۲۸- چودھری نیاز علی خاں "دارالسلام کی حقیقت" بحوالہ قاضی افضل حق قرشی "نادرات اقبال" مشمولہ "صحیفہ" (لاہور) اقبال نمبر ۱۹۷۳ء ، حصہ اول ، ص ۲۲۹ - ۲۳۰ -

۲۹- جس کی تفصیل : ایضاً ، ص ۲۳۰ ؛ سید للأبر لیازی "علامہ اقبال کی دعوت پر مولانا مودودی پنجاب میں" مشمولہ ، ہفت روزہ "ایشیا" (لاہور) ۱۷ - اپریل ۱۹۶۹ء ؛ وتیز "کیا مولانا مودودی علامہ اقبال کی دعوت پر پنجاب آئے ؟" مشمولہ ، ایضاً ، ۱۹ - اپریل ۱۹۷۰ء میں ہے -

۳۰- خود اس ضمن میں مولانا مودودی کی جو خواہشات تھیں ، ان کے لیے : "شخصیات" (لاہور ، سن ندارد) ، ص ۱۵۳ - ۲۵۷ -

۳۱- مکتوبِ مولانا مودودی ، مشمولہ سید اسعد گیلانی "مولانا مودودی سے ملیے" (سرگودھا ، ۱۹۶۲ء) ، ص ۳۸۸ ؛ اور اقبال مولانا مودودی کے لیے ایک روحانی سہارا تھے ، "شخصیات" ، ص ۲۵۰ -

۳۲- ایضاً ، ص ۲۵۳ ، ۲۵۶ -

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006

مثنوی رومی میں ذکر رسولؐ

(دفتر ششم)

خواجہ حمید یزدانی

دفتر ششم کے شروع میں مولانا نے حسام الدین[1] سے مخاطب ہو کر اس دفتر کے آغاز کا ذکر اور پھر مختلف موضوعات — مثلاً ہر کسی کو کسی کام کے لیے پیدا کیا گیا ہے، ہر کسی کی اپنی اپنی خصلت و فطرت ہے، اس جہان کا ذرہ ذرہ باہمی آویزش کا شکار ہے وغیرہ — پر اظہار کیا ہے۔ اس حصے میں ایک جگہ حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے معجزہ شق القمر کی طرف مختصر سا اشارہ ہوا اور ایک جگہ حضورؐ کا ذکر سعادت اثر محمدؐ کے اسم گرامی سے آیا ہے:

از فرح[2] در پیش مہ بستی کمر
ز آن ہمی ترسی ز انشق القمر
مثل نبود لیک آن باشد مثیل
تا کند عقل محمدؐ را گسیل

یہاں عقل کی سست گامی سے بحث کرتے ہوئے ایک سائل اور واعظ کی تمثیل بیان کی گئی ہے۔ اس تمثیل کے آغاز میں مولانا نے ''ہمت'' کو انسانی عظمت کا سبب بتایا ہے۔ ان کے مطابق اگر کوئی عاشق یعنی صاحب ہمت خیر و شر سے آلودہ ہے تو اس کی اس آلودگی سے صرفِ نظر کرکے اس کی ہمت کو پیش نظر رکھو۔ پھر مختلف امثال سے اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ مثلاً اگر کوئی باز بظاہر بڑا خوبصورت اور بے نظیر ہے لیکن اس کا شکار چوہا ہے تو وہ باز حقیر ہے، اس کے برعکس اگر کوئی اُلو شاہ کی جانب مائل ہے تو وہ شہباز ہے۔ اس قسم کی مختلف مثالوں کے بعد عقل و جان پر اظہار خیال ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ روحانی

اسرار سے ہر کوئی آگاہ نہیں ہو سکتا ہر چند اس کی صورت درویشانہ ہو۔[۳] پھر اس ضمن میں حضورؐ فخر موجودات کی ختم نبوت اور اس کے اسباب و مقاصد پر روشنی ڈالتے ہوئے حضورؐ کو خاتم پیغمبران اور محمدؐ کے لقب و اسم سے یاد کیا گیا ہے۔

مولانا کہتے ہیں کہ یہ جو خدائے عز و جل نے منکرین نبوت کے ہونٹوں پر مُہر لگانے کا ذکر فرمایا ہے۔ تو ایک سالک کے لیے اسے سمجھنے کی اشد ضرورت ہے، اور یہ صرف حضورؐ ہی کی ذاتِ والا صفات ہے جس کی بدولت اس مُہر گراں کے ٹوٹنے کی امید ہے، اس لیے کہ حضورؐ سیدالبشر سے قبل تمام انبیاؑ کے ادوار میں ایسے ہی منکرین کے لبوں پر جو مُہریں لگائی گئی تھیں وہ اب حضورؐ کے دینِ فطرت کی بدولت سب توڑ ڈالی گئیں۔ مولانا نے ایسی مُہروں کو "قفلہائے ناکشودہ" کہہ کر "انا فتحنا"[۴] کو ان کی کلید قرار دیا ہے۔ اس کے بعد دونوں جہانوں میں سرورؐ دو عالم کی طرف سے کی جانے والی شفاعت کا ذکر ہے، اس جہان میں دین کے معاملے میں اور عقبٰی میں بخشش کے سلسلے میں۔ حضورؐ اس دنیا میں انسانوں کی رہبری و راہنمائی کے لیے تشریف لائے اور آخرت میں حضورؐ خدا سے اپنے ماہِ تمام کے دیدار کی شفاعت و درخواست کریں گے۔[۵] ظاہر اور پوشیدہ دونوں صورتوں میں سیدؐ و سرورِ ہر دو جہان کا کام گمراہوں اور نادانوں کی ہدایت و رہنمائی تھا۔ حضورؐ کے دونوں عالم میں مستجاب الدعواۃ ہونے کا ذکر کرکے مولانا کہتے ہیں کہ حضورؐ ہی کی بدولت انسانوں پر دونوں جہانوں کے دروازے کھل گئے اور یہ جو فخرالانبیا کو خاتم النبینؐ قرار دیا گیا تو یہ شفیع دوسرا کے اسوۂ حسنہ اور صفات عظمٰی کے سبب تھا جو حضورؐ سے قبل نہ کسی میں تھیں اور نہ آگے چل کر تاقیامت کسی میں ہوں گی:

معنی نختم علی افواہھم[۶]
این شناس اینست راہرو را مہتّم
اوؐ شفیعست اینجہان و آنجہان
این جہان در دین و آنجا در جنان
پیشہ اش اندر ظہور و در کمون
اِہدِ قومی انھم لا یعلمون[۷]

بازگشته از دم او ہر دو باب
در دو عالم دعوت او مستجاب

بہر این خاتم شده است او کہ بجود
مثل او نی بود و نی خواہند بود

یہ بیان کرنے کے بعد اس کی تصدیق و تثبیت میں مولانا نے ایک عام مثال پیش کی ہے۔ کہتے ہیں کہ جب کوئی استاد کسی صنعت میں ماہر و کامل ہو جاتا ہے تو کیا لوگ اسے یہ نہیں کہتے کہ یہ صنعت تم پر ختم ہو گئی ہے۔ اس مثال کے بعد لفظ "ختم" سے شاعرانہ استفادہ کرتے ہوئے حضورؐ ختمی مرتبت کے حضور بڑے ہی عجز و انکسار کے ساتھ کوئی روحانی مرتبہ عطا کرنے کی درخواست ہے۔ اس ذاتِ ہمہ صفات کے اشارات کو سراپا مراد و کشاد کہا گیا ہے۔ پھر حضورؐ کی روحِ پُر فتوح اور خاصانِ خدا کے، جنہیں مولانا سرورِ کونینؐ کے فرزندان روحانی اور خلیفہ زادگان مقبل کہتے ہیں، عصر و قدوم پر ہزاروں درود و آفرین بھیجے گئے ہیں۔ مولانا کے مطابق یہ خاصانِ خدا، دنیا کے کسی بھی خطے سے تعلق رکھتے ہوں، آب و گل سے ہٹ کر روحانی اور دلی طور پر فخر موجوداتؐ ہی کی اولاد ہیں۔ اپنے اس قول کی تائید میں مولانا دو تین مثالیں لائے ہیں۔ مثلاً پھول جہاں بھی اُگے پھول ہی ہو گا اور اگر خورشید مغرب سے طلوع ہو تو خورشید ہی کہلائے گا کچھ اور نہیں کہلائے گا۔ آخر میں عیب جُو لوگوں کو خفاش کہا گیا اور حضورِ حق ان کے حق میں کور چشمی کی دعا کی گئی ہے:

در کشادِ ختمہا تو خاتمی
در جہان روح بخشا حاتمی

ہست اشارات محمدؐ المراد
کل کشاد اندر کشاد اندر کشاد

صد ہزاران آفرین بر جان او
بر قدوم و دورِ فرزندان او

گر ز بغداد و ہری یا از رینه^۸
بی مزاجِ آب و گل نسل وینه

"نکوہیدن ناموسہای پوسیدہ کہ مانع ذوق ایمان و دلیل ضعف و صدقند ۔ ۔ ۔ الخ" کے شروع میں حسام الدین سے خطاب اور مثنوی کے معاملے میں ان کی تشویق و تحریض کو خراج تحسین ادا کیا گیا ہے ، اور ان کی درازی عمر کی دعا کی گئی اور یہ کہا گیا ہے کہ میں کھل کر تمہارے بارے میں نہیں کہہ سکتا کہ چشم بد سے ڈرتا ہوں ، پھر اپنی اس بات کو دل کا بہانہ قرار دیا ہے ۔ اس حصے میں حضور[ص] نبی کریم اور حضرت ابوطالب کا ایک مختصر سا واقعہ بیان ہوا ہے ، جس میں سرور کونین[ص] کو رسول[ص] ، احمد[ص] ، رسول[ص] پاکباز اور مجتبیٰ[ص] کے القاب سے یاد کیا گیا ہے ۔

مولانا چشم بد کی ضرر رسانی اور دل کی بہانہ جوئی کا ذکر کرکے ، کہ کس طرح یہ دونوں انسان کے مانع آتی ہیں ، کہتے ہیں کہ جب حضور[ص] کے چچا حضرت ابوطالب نے حضور اکرم[ص] کی توجہ اُس تنقید و تنقیص کی طرف دلائی جو عرب ان کے حق میں روا رکھے ہوئے تھے اور کہتے تھے کہ اس (ابوطالب) نے اپنے بھتیجے[ص] کی وساطت سے ہمارے دین کو بدل کے رکھ دیا ، آبا و اجداد کے منصب کو ترک کیا اور احمد[ص] کی پیروی کے نتیجے میں گمراہی کا شکار ہوا ، تو نبی مجتبیٰ[ص] نے اپنے چچا کو اس پریشانی سے نجات دلانے کی خاطر فرمایا کیا ہی اچھا ہو آپ بھی کلمہ پڑھ کر ایمان لے آئیں تا کہ خدا کے حضور میں آپ کی شفاعت کر سکوں ۔ ابوطالب کا جواب یہ تھا کہ مجھے اس راز (قبول اسلام) کے افشا ہونے کا ڈر ہے کیونکہ جب کوئی راز دو آدمیوں سے باہر آ جائے تو وہ کھل اور پھیل جاتا ہے ۔ تو اس صورت میں میں ان لوگوں کی نظروں میں خوار ٹھہروں گا ۔ ۔ ۔ اتنا واقعہ بیان کرنے کے بعد مولانا کہتے ہیں کہ اگر اللہ جل شانہ' کا لطف و عنایت ان (ابوطالب) کے شامل ہوتا تو وہ راہِ حق پر گامزن ہونے میں اس بد دلی کا شکار کیوں ہوتے ؟ آخر میں مولانا نے حضورِ حق "اختیار" کے دو شاخہ اور مکرِ دل سے پناہ مانگی ہے ، کیونکہ ان کے مطابق اس اختیار کے آگے انسان تو ایک طرف آسمان بھی پناہ مانگتا ہے ۔

ایک غلام کی داستان میں جو اپنے طور پر اپنے آقا کی لڑکی کا طلبگار ہے اور جسے بعد میں لینے کے دینے پڑ جاتے ہیں[9] ، مولانا نے یہ نکتہ پیش کیا ہے کہ ہر انسان حرص و آز کا شکار ہے ۔ اس دنیا کی تمام نعمتیں

آزمائش سے قبل حسین نظر آتی ہیں لیکن ان کی حقیقت سراب سے بڑھ کر نہیں ۔ ۔ ۔ اس حصے میں حضور اکرم ؐ کا ذکر سعادت پرتو پیغمبر کے لفظ سے ہوا ہے ۔

مذکورہ بالا نکتہ پیش کرنے کے بعد مولانا نے سیدالبشر ؐ کی ایک حدیث بیان کی ہے جس کے مطابق حضور سرورِ کائنات ؐ نے فرمایا کہ اگر کسی کو جنت کی خواہش ہے تو وہ کسی چیز کے لیے اہلِ دنیا کے آگے دست سوال دراز نہ کرے ۔ جب وہ ایسا کرے گا (یعنی ہاتھ نہیں پھیلائے گا) تو میں جنت الماوٰی اور دیدار خداوندی کے لیے اس کی ضمانت دوں گا ۔ پھر ایک صحابی رض سے متعلق تلمیح ہے ، جو کچھ اس طرح ہے کہ حضور ؐ کے اس ارشاد پر کہ جو کوئی مجھے ایک چیز کا وعدہ دے میں اسے جنت کا وعدہ دیتا ہوں ، حضرت ثوبان رض نے عرض کیا یا رسول اللہ ؐ میں وعدہ کرتا ہوں ۔ ارشاد ہوا دنیا سے کسی چیز کا سوال نہ کرنا ۔ ثوبان رض نے عرض کیا ایسا ہی ہوگا یا رسول اللہ ۔ چنانچہ اس کے بعد حضرت ثوبان رض ۱۰۶ نے کبھی کسی سے کسی چیز کا سوال نہ کیا ۔ ۔ ۔ اب ان کی یہ عادت ہو گئی کہ سواری کی حالت میں اگر کبھی ان کا چابک زمین پر گر پڑتا تو کسی سے اٹھا کر دینے کو نہ کہتے بلکہ سواری سے اُتر کر خود ہی اٹھاتے ۔ ۔ اس کے بعد مولانا کہتے ہیں کہ اللہ جل شانہ جس کی عطا و دہش میں کوئی خرابی و برائی نہیں ، بن مانگے خود ہی اپنے بندوں کو نوازتا ہے ، ہاں اگر انسان حکم خداوندی کے مطابق اس سے کچھ مانگے تو وہ روا ہے اور یہ طریق انبیاء علیہم السلام کا طریق ہے ۔ خدا کے حکم پر اختیار کیا گیا کفر بھی ایمان بن جاتا ہے کیونکہ یہ سب اس کی رضا کی خاطر ہوگا ۔ اسی طرح برائی اور نیکی کی مثال ہے :

گفت پیغمبر ؐ کہ جنت از آلہ
گر ہمی خواہی ، ز کس چیزی مخواہ
چون نخواہی من کفیلم مر ترا
جنت الماویٰ و دیدار خدا

ایک صیاد اور پرندے کی داستان کے دوسرے حصے میں جو مناظرہ مرغ و صیاد پر مشتمل ہے ، حضور نبی کریم ؐ کی حدیث مبارکہ "لا رہبانیت فی الاسلام" کا بیان اور سرور کونین ؐ کا احمد ؐ ، رسول ؐ اور نبی ؐ کے الفاظ سے ذکر ہے ۔

کوئی صیاد زمین پر جال پھیلانے کے بعد خود کو گھاس وغیرہ میں لپیٹ سر پر گلدستہ سجا کر بیٹھ جاتا ہے تا کہ پرندے دھوکا کھا کر پھنس جائیں ۔ ایک پرندے کا ادھر سے گذر ہوتا ہے ۔ وہ قریب آ کر اس صیاد سے پوچھتا ہے کہ اے سبز پوش تُو کون ہے ؟ صیاد اپنے آپ کو زاہد و متقی گوشہ نشین ظاہر کرتا ہے جس کا دل دنیا سے اچاٹ ہو چکا ہے اور اسی لیے وہ اہل عالم سے الگ تھلگ عبادت الٰہی میں مصروف ہے ۔ کہانی کا اتنا حصہ بیان کرنے کے بعد مولانا نے دنیا سے دل لگانے کی برائی کو موضوع سخن بنایا اور اس ضمن میں ایک چور اور مینڈھے کی تمثیل پیش کرکے پھر مذکورہ داستان کی طرف رجوع کیا ہے ۔

پرندہ صیاد کی گوشہ نشینی سے متعلق باتیں سن کر اسے کہتا ہے کہ میاں اس خلوت و تنہائی سے باہر نکلو کہ دینِ احمدیؐ میں رہبانیت کو اچھا نہیں سمجھا گیا اور فخرِ موجوداتؐ نے اس سے منع فرمایا ہے ، سو اگر تم نے اس کے باوصف یہ طریقہ اختیار کیا ہے تو بدعت کے مرتکب ہوتے ہو ۔ اسلام میں تو جگہ جگہ اجتماع کی تلقین و تحسین کی گئی ہے ۔ اس کی مثال میں جمعہ کی نماز (جس میں زیادہ علاقے کے لوگ شامل ہوتے ہیں) اور عام نمازوں کا ذکر کیا جا سکتا ہے جنہیں باجماعت پڑھنے کا حکم ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ لوگوں کو نیکیوں کی تلقین اور بُرے کام سے بچنے کی نصیحت کرو ۔ بُرے لوگوں کی برائیوں کو صبر سے برداشت کرو اور دوسروں کے کام آؤ ۔ تو یہ سب باتیں اجتماعی زندگی کی غماز ہیں اور اس لحاظ سے (اسلام میں) سب سے اچھا انسان وہی ہے جس کی ذات سے دوسروں کو فائدہ پہنچے ۔ اگر کسی کی زندگی اس کے برعکس ہے تو وہ مثل پتھر کے ہے جو مٹی کے ڈھیلوں کا حریف بنا بیٹھا ہے ۔ پرندہ اسلام کی رہبانیت سے بیزاری اور اجتماعیت پسندی کا ذکر کرکے صیاد کو اُمت مرحومہ[۱] میں شامل ہونے ، حضرت احمد مجتبٰی صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کی سنت کو ترک نہ کرنے اور ''محکومِ شرع'' بننے کی تلقین کرتا ہے ، اس لیے کہ ''جماعت'' رحمت ہے اور حصولِ رحمت کے لیے جد و جہد باعث سربلندی :

مرغ گفتش خواجہ در خلوت مایست
دین احمدؐ را ترہّب نیک نیست

از ترہّب نہی فرمود آن رسولؐ
بدعتی چون بر گرفتی ای فضول
جمعہ شرطست و جماعت در نماز
امر معروف و ز منکر احتراز
خیرُ ناس ان ینفع الناس[۱۲] ای پدر
گر نہ سنگی چہ حریفی با مدر
درمیانِ امتِ مرحوم باش
سُنت احمدؐ مہل محکوم باش
چون جماعت رحمت آمد ای پسر
جہد کن کز رحمت آری تاج سر

صیاد پرندے کے جواب میں اپنی منطق چھانٹتا ہے اور تنہائی و خلوت کو ایک حدیث کے حوالے اور بعض دیگر دلائل کی رُو سے بہتر قرار دیتا اور لوگوں کو یارانِ بد ، اور عقل سے عاری افراد کو کلوخ و سنگ کہتا ہے ۔ پھر اسی طرح بحث کرتے ہوئے انسان اور اس کے سائے کی دلیل لاتا ہے جس کے مطابق انسان کے سائے سے کسی کو کچھ حاصل نہیں ہو سکتا خواہ وہ انسان کیسی ہی عظیم شخصیت کا مالک کیوں نہ ہو ، اس لیے انسان کو سائے کی بجائے اس کے اصل کی تلاش کرنا چاہیے ۔ صیاد فنا پذیر مادی دوستی کی صحبت کو شوم قرار دیتے ہوئے اسے ترک کرنے کی تلقین کرتا اور ایک حدیث مبارکہ کے حوالے سے اسے مردہ سمجھنے کو کہتا ہے ۔ اس کے مطابق ایسے لوگوں سے صحبت رکھنے والا در اصل راہب ہے کیونکہ انسان نہیں بلکہ پتھر اور مٹی کے ڈھیلے اس کے مصاحب ہیں ۔ جو اصل سنگ و کلوخ ہیں ان سے تو کسی کو کوئی تکلیف و اذیت نہیں پہنچتی لیکن یہ انسان نما کلوخ کیسے کیسے آزار انسان کو نہیں پہنچاتے :

در جوابش گفت صیاد عیار
نیست مطلق این کہ گفتی ہوشدار
ہست تنہائی بہ از یارانِ بد[۱۳]
نیک چون با بد نشیند بد شود
حکم او ہم حکم قبلہُ او بود
مردہ اش دان چونکہ مردہ جو بود[۱۴]

ہر کہ با این قوم باشد راہب است
کہ کاوخ و سنگ او را صاحبست
خود کاوخ و سنگ کس را رہ زند؟
زین کاوخان صد ہزار آفت رسد

پرندہ بھی احادیث رسول مقبولؐ کا دامن تھام کر اس کے فلسفہ کی کاٹ کرتا ہے۔ اس کے مطابق جب تک ایسے رہزن موجود ہیں ان کے خلاف مسلسل جہاد ضروری ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جواں مرد اور شیر مرد کی پہچان ہی یہ ہے کہ وہ دشمنوں اور ہر قسم کے مصائب و مشکلات میں رہ کر اپنی زندگی کے کارواں کو رواں دواں رکھتا ہے۔ اسی وجہ سے حضور سرور کونینؐ کے اُمتی مجاہد، شجاع اور جواں مرد ہیں۔ اس کے بعد وہ مشہور شعر ہے جسے حکیم الامت نے بال جبریل کی ایک نظم "پیر و مرید" میں مرید ہندی کے جواب میں پیر رومی کے منہ سے کہلوایا ہے اور جس کے مطابق دین ہدیٰؐ میں جنگ و شکوہ ہی مصلحت ہے جب کہ دین عیسیٰ میں غار و کوہ یعنی رہبانیت ہی کو مصلحت قرار دیا گیا ہے۔ غرض پرندہ، صیاد کو مرد خدا ہونے کی صورت میں تلاشِ "مصلحت" کی تلقین کرتا ہے اور ظاہر ہے اس سے اس کی مراد وہی رہبانیت سے دوری اور جہادِ مسلسل ہے:

چون نبی السیف بود است آن رسولؐ
امت او صفدرانند و نحول
مصلت در دینِ ما جنگ و شکوہ
مصلحت در دین عیسیٰ غار و کوہ
مصلحت دادہ است ہر یک را جدا
مصلت جُو گر توئی مردِ خدا

اس کے بعد پھر صیاد کی طرف سے، اپنے دفاع میں، کچھ دلائل دیے گئے ہیں اور اس ضمن میں احادیث مبارکہ کا دامن تھاما گیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ تو اسی صورت میں ممکن ہے جب انسان زور و قوت کا مالک ہو لیکن جب وہ اس سے عاری ہو تو جہاد وغیرہ سے پرہیز و فرار ہی بہتر ہے[۱۵]۔ وہ انجام کار کی فکر کرنے اور اس سلسلے میں دوست یعنی مرشد تلاش کرنے کو کہتا ہے تا کہ چاہ اور راہ سے صحیح معنوں میں

آگاہی ہو سکے ۔ پرندہ تلاش دوست کے لیے صدقِ دل کو شرط قرار دیتا ہے کہ اسی سے دوستی پائدار و محکم ہوتی ہے ۔ جب انسان خود میں ایک صحیح دوست کی صفات پیدا کر لیتا ہے تو دشمنوں سے نجات پا جاتا ہے ، بصورت دیگر تنہائی اس کا مقدر بن جاتی ہے اور اس عالم میں وہ شیطان کے حملوں کا اسی طرح شکار ہو جاتا ہے جس طرح ریوڑ سے الگ ہو جانے والی بھیڑ ، بھیڑیے کے ہتھے چڑھ جاتی ہے ۔

پرندہ ، شیطان کو بھیڑیے[16] سے اور انسان کو (حضرت) یوسف[ع] سے تشبیہ دیتے ہوئے اس (شیطان) سے بچنے کے لیے حضرت یعقوب[ع] کا دامن تھامنے کی تلقین کرتا ہے ، جس سے اس کی مراد جماعت سے پیوستہ رہنا ہے ، کیونکہ جو کوئی جماعت سے کٹ گیا وہ ہلاکت کے گڑھے میں گر گیا ۔ مولانا پرندے کی زبان سے سنت کو ''راہ'' اور جماعت کو ''رفیق راہ'' بتا کر ان دونوں سے کٹنے کو تباہی و ہلاکت کا سبب قرار دیتے اور ''جماعت میں رحمت ہے'' کا نکتہ بیان کرتے ہیں ۔

در اصل ، جیسا کہ پہلے بیان ہوا ، اس قسم کی داستانوں اور مناظروں وغیرہ سے مولانا کا مقصود مختلف آیات و احادیث و مسائل وغیر ذالک کو توضیح و تشریح کے ساتھ قاری تک پہنچانا ہے ۔ ایسے موقعوں پر داستان یا مناظرہ کے کردار پس منظر میں چلے جاتے ہیں اور ان کی مختلف توجیہات و بیانات کا ان کی ذات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ، جیسا کہ اس مناظرہ میں صیاد کی گفتگو میں نظر آتا ہے ، کہ اس کا اپنا کردار تو منافقانہ اور ظالمانہ ہے لیکن اس کی گفتگو احادیث سے مزین ہے ۔

گفت آری گر بود یاری و زور
تا بقوت بر زند بر شر و شور

قوتی باید در این رہ مرد وار
یار می باید در این جا فرد وار

چون نباشد قوتی پرہیز بہ
در فرار از لا یطاق آسان بجہ

صنعت اینست ای عزیز نامدار
فکرتی کن در نگر انجام کار

صیاد اور پرندے کی داستان سے قبل حضور پاکؐ کی حدیث مبارکہ "استفت قلبک و لو افتاک المفتون"[۱۷] (یہ حدیث اس طرح بھی ہے: اے وابصہؓ! اپنے دل سے پوچھ لیا کر۔ نیکی وہ ہے جس پر تیرے دل کو اطمینان ہو جائے اور تیری روح کو سکون محسوس ہو اور گناہ وہ ہے جو تیرے دل میں کشمکش پیدا کر دے اور سینے میں تردد کی کیفیت ظاہر ہونے لگے، اگرچہ لوگ اس کے خلاف ہی فتویٰ دیتے رہیں[۱۸]) کے بیان میں حضور اکرمؐ کو رسول اور پیغمبرؐ کے الفاظ سے یاد کیا گیا ہے۔

اس سے پیشتر مولانا نے آرزو سے دامن بچانے کی تلقین کی ہے۔ ان کے مطابق یہ دنیا دام ہے اور آرزو اس دام میں پڑا ہوا دانہ۔ جب انسان خود کو اس دام و دانہ سے محفوظ و مامون کر لیتا ہے تو کشاد و انبساط اس کا مقدر بن جاتا ہے۔ پھر یہ کہہ کر کہ ضد کی پہچان ضد سے ہوتی ہے سرورِ دو عالم کے مذکورہ ارشاد کا حوالہ دیا ہے۔ سید کونینؐ کے بیانِ صدق نشان کے مطابق انسان کو کسی چیز کے اچھے یا بُرے ہونے کے بارے میں اپنے دل سے فتویٰ طلب کرنا چاہیے، ہر چند مفتی اس کے متعلق کتنے ہی عمدہ دلائل کیوں نہ پیش کرے۔ پھر اسی ارشاد مبارک کو دوسرے انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ مراد یہ ہے کہ خود انسان کا ضمیر اسے اس کی بیہودہ اور فضول آرزوؤں کا پتا دیتا ہے، اس لیے اس کے فیصلے کو مقدم جاننا ضروری ہے۔ اس کے بعد ترکِ آرزو کا درس دیا گیا ہے، کہ اس سے رحمت خداوندی جوش میں آتی ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کو تارک آرزو انسان ہی پسند ہے۔ مولانا کے نزدیک انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ ہر لمحہ ترساں و لرزاں رہے تا کہ داورِ حقیقی کی نظر عنایت اس پر پڑتی رہے۔ اور اگر انسان اس معاملے میں غافل ہو جاتا ہے تو قدرتِ خداوندی بہ ہر حال اپنا عمل (جزا سزا، جو بھی ہو) کرکے رہتی ہے:

این جہان دامست و دانہ اش آرزو
در گریز از دانہای آرزو
چون چنین رفتی بدیدی صد گشاد
چون شدی در ضد او دیدی فساد
چون شدی در ضد بدانی ضد آن
ضد را از ضد شناسند ای جوان

پس پیمبرؐ گفت استفت القلوب
گرچہ مفتیشان برون گوید خطوب
گفتہ است استفت قلبک آن رسولؐ
گرچہ مُفتی برون گوید فُصول

حضور رسالتمآب کی خدمت میں حاضر ہونے والے ایک نابینا کی داستان میں حضور کو پیغمبرؐ ، نوابخش ، مہر آب ، ساقی ، "رسولِ رشکناک" اور "خورشیدِ صد تو" ایسے القاب و الفاظ سے یاد کیا گیا ہے ۔

ایک نابینا صحابیؓ حضورؐ کی خدمتِ والا میں حاضر ہو کر طالبِ دستگیری ہوئے ۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے جو انہیں آتے دیکھا تو پردے کی خاطر جلدی سے اندر تشریف لے گئیں ۔ یہاں مولانا ، حضورؐ کی ایک حدیث[19] سے استفادہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کا اس طرح تیزی سے اندر تشریف لے جانا اس وجہ سے تھا کہ آپ ، حضور پاکؐ کی غیرت سے پوری طرح آگاہ تھیں ۔ پھر مولانا نے ظاہری جمال و زیبائی کو رشک و غیرت کا سبب بتایا اور اس ضمن میں بوڑھی عورتوں کی مثال دی ہے جو اپنے بوڑھے شوہروں کی زشتی و پیری سے آگاہ ہونے اور ہر طرح کے رشک و غیرت کا وقت گذر جانے کے بعد ہی گھروں میں کنیزیں رکھتی ہیں ۔ تو جب ظاہری حُسن و جمال باعث غیرت و رشک ہے تو سرکارؐ دو جہاں کو تو ، جن کے جمال کی ہر دو عالم میں مثال نہیں ، دونوں جہانوں کی غیرت و ناز کا حق پہنچتا ہے ۔ چونکہ مولانا نے یہاں فخرِ موجوداتؐ کو "خورشید صد تو" کہا ہے اس لئے اب وہ خورشید کی زبان سے اس کی اپنی عظمت و برتری کا ذکر کرتے ہیں کہ کس طرح اس کے طلوع ہونے پر ستارے غائب ہو جاتے ہیں ۔ دوسرے لفظوں میں حضورؐ کے وجودِ مسعود میں آنے کے بعد دیگر تمام ہستیاں ہیچ و نیست ہو کر رہ گئیں :

ہر کہ زیبا تر بود رشکش فزون
ز انکہ رشک از ناز خیزد یا بنون
گندہ پیران شوی را قما دہند
چونکہ از پیری و زشتی آگہند
چون جمال احمدیؐ در ہر دو کون
کی بُدست ای فرِ یزدانیش عون

نازہای ہر دو کون او را رسد
غیرت ، آن خورشید صد تو را رسد

خورشید کی زبان سے اس کی اپنی برتری کے ذکر کے بعد مذکورہ داستان کا دوسرا حصہ شروع ہوتا ہے ، جس میں حضور نبی کریمؐ کے حضرت عائشہؓ کو آزمانے کا قصہ بیان ہوا ہے۔

سرور کونینؐ نے آزمائش کے طور پر حضرت عایشہؓ سے فرمایا کہ وہ شخص تو دیکھ نہیں سکتا تم کیوں چھپ گئیں۔ جواب میں آپؓ نے اشارے سے بتایا کہ وہ نہیں دیکھ سکتا تو میں تو اسے دیکھ سکتی ہوں۔ اس کے بعد مولانا نے عقل اور روح کی بحث چھیڑتے ہوئے روح کی خوبیوں کو عقل کے لیے باعثِ رشک و غیرت ٹھہرایا ہے۔

حدیث۲۰ "موتوا قبل ان تموتوا" کے معانی اور حکیم سنائی کے ایک بیت "بمیر ای دوست ...... الخ" کی تفسیر بیان کرتے ہوئے فخر موجوداتؐ کو مصطفیٰؐ ، محمدؐ ، احمدؐ ، قیامتؐ اور رسولؐ خوش پیام کے اسماء و القاب سے یاد کیا گیا ہے۔

مولانا کے مطابق "موتوا" کا مطلب اپنی ذات یا "میں" کو فنا کرنا ہے کہ انسان کی روحانی ترقیوں کی راہ میں یہ "میں" بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ اور مرگ سے مراد قبر کی طرف لے جانے والی موت نہیں بلکہ وہ تبدیلی ہے جس سے انسان خوشیوں اور مسرتوں سے دو چار ہوتا ہے جیسے آدمی بالغ ہوتا ہے تو اس کا بچپن مر جاتا ہے۲۱۔ اس کے بعد سرکارؐ دو عالم کو "صد قیامتؐ" کہا گیا ہے۔ چونکہ حضورؐ اکرم میدان حل و عقد کے خلاصہ ہیں اس لیے ہر چیز یعنی اس فانی زندگی اور ہستی بقا باللہ وغیرہ کا بست و کشاد بھی حضورؐ ہی کی مدد سے اور حضورؐ ہی کے دست مبارک میں ہے۔ پھر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ نبی کریمؐ اس عالم میں فطرتاً مولود ثانی۲۲ ہونے کے باعث واضح طور پر بمنزلہ "صد قیامت" کے تھے۔ اس سے مولانا کی مراد صوفیہ کا یہ قول ہے کہ سالک کی دو ولادتیں ہیں۔ اول ماں کے پیٹ سے اور دوسری احکام طبیعت کی قید سے رستگاری کی صورت میں ، اور حضورؐ سرور کائنات فطرت ہی سے احکام طبع سے آزاد تھے۔۲۳

مولانا کو جس لفظ سے ، اس کی کسی معنوی خوبی یا عظمت کے سبب ، خاص لگاؤ ہوتا ہے اس کو وہ کسی نہ کسی بہانے بار بار اور

اکثر مختلف معنوں میں استعمال کرتے چلے جاتے ہیں ، اور حقیقت یہ ہے کہ یہ تکرار کلمہ ناگوار گذرنے کی بجائے قاری کو نہ صرف متاثر کرتی بلکہ اس کے دل پر ایک خاص دبدبہ و ہیبت بھی بٹھاتی ہے ۔ مثلاً اس سے قبل انہوں نے لفظ ''قیامت'' دو مرتبہ ، اس کے بعد کوئی پانچ مرتبہ اور اُس کے ہم معنی لفظ ''محشر و حشر'' ایک مرتبہ استعمال کئے ہیں ، اور اس تکرار میں جو تاثیر و ہیبت ہے وہ واضح و روشن ہے ۔

سید البشرؐ سے جب کبھی پوچھا جاتا کہ یا رسولؐ اللہ (یہاں حضورؐ کو قیامت کہا گیا ہے) قیامت کا وقوع کب ہے ؟ تو زبان حال سے ارشاد ہوتا بھلا کوئی محشر سے بھی حشر کے بارے میں پوچھا کرتا ہے[۲۳] ۔ مولانا کے مطابق اسی نکتے کو سمجھانے کی خاطر سرورؐ دو عالم نے فرمایا کہ اے کریم النفس لوگو ! موت سے پہلے مر جاؤ جس طرح خود میں (حضورؐ) موت سے پہلے مر گیا اور یوں لافانی عظمت و بزرگی میری قدمبوس ہوئی ۔ مولانا تلقین کرتے ہیں کہ اگر قیامت دیکھنے کی آرزو ہے تو خود قیامت بن جاؤ کہ یہی شرط ہے ہر چیز کے دیکھنے کے لیے ۔ اور اگر وہ کچھ نہیں بنو گے (اس میں فنا نہیں ہوگے) تو اس کے بارے میں کچھ نہ جان سکو گے خواہ وہ شے نور ہو یا تاریکی ۔ دوسرے لفظوں میں کمالِ قرب حق کے حصول کے لیے انسان کا اپنی ذات کو فنا کرنا ضروری ہے :

مصطفیٰؐ زین گفت کای اسرار جو
مردہ را خواہی کہ بینی زندہ تو
پس محمدؐ صد قیامتؐ بود نقد
زانکہ حل شد در فنا اش حل و عقد
زادۂ ثانیست احمدؐ در جہان
صد قیامتؐ بود اوؐ اندر عیان
زو قیامت را ہمی پرسیدہ اند
کای قیامتؐ تا قیامت راہ چند ؟
با زبانِ حال می گفتی بسی
کہ ز محشرؐ ، حشر را پرسد کسی ؟
بہر این گفت آن رسولؐ خوش پیام
رمز موتوا قبل موتٍ یا کرام

حضرت بلالؓ کے ذوق و شوق اور ان کے آقا کی آزار رسانی سے متعلق داستان کوئی پانچ حصوں میں بیان ہوئی ہے ۔ ان تمام حصوں میں محسنؐ بشریت کا ذکر سعادت پر تو مختلف اسماء و القاب سے آیا ہے ۔

پہلے حصے میں حضرت احمدؐ مجتبیٰ اور خدائے وحدہٗ لا شریک کو یاد کرنے کی پاداش میں حضرت بلالؓ کو آقا کی طرف سے اذیتیں دیئے جانے اور حضرت صدیق اکبر رضی‌اللہ تعالیٰ عنہ کے اس امر سے آگاہ ہونے کا تذکرہ ہے ۔ مولانا بیان کرتے ہیں کہ حضرت بلالؓ کا یہودی آقا انہیں حضور فخر موجودات کا نام مبارک لینے پر دھوپ میں بٹھا دیتا اور اذیتیں پہنچایا کرتا ، لیکن وہ اس عالم میں بھی ذکر احد و احمدؐ سے باز نہ آتے ۔ ایک موقع پر حضرت صدیق اکبرؓ کا اُدھر سے گذر ہوا تو آپ کے کانوں میں ''احد ، احد'' کی آواز پڑی ، جس میں ''آشنائی'' کی بو تھی ۔ حضرت صدیقؓ نے بعد میں انہیں خلوت میں سمجھایا کہ اپنے ذوق و شوق کا برملا اظہار نہ کرو ۔ یہ عالم اسرار ہے اس میں اپنی خواہش کو پنہاں رکھنا ہی بہتر ہے ۔ اس پر حضرت بلالؓ نے توبہ کا وعدہ کیا ، لیکن اگلے ہی روز حضرت ابو بکر صدیقؓ کو پھر وہی منظر نظر آیا ، زخموں سے چور حضرت بلال ''احد ، احد'' کا ورد کر رہے ہیں۔ حضرت صدیقؓ اکبر کا دل تڑپ اٹھا ۔ آپ نے پھر اُنہیں سمجھایا ۔ انہوں نے پھر توبہ کی ،لیکن ، بقول مولانا ، جب عشق سے واسطہ پڑ جائے تو سب توبہ ووبہ بھول جاتی ہے ۔ حضرت بلالؓ نے کئی مرتبہ ایسی توبہ کی لیکن انجام کار اس سے بیزار ہو گئے ، اور ہر طرح کی اذیت سے بے پروا ہو کر علانیہ حضور اکرمؐ سے عشق کا اظہار شروع کر دیا ۔ مولانا نے یہاں حضرت بلالؓ کی زبان سے سیدالساداتؐ کو ''عدو توبہ ها'' کہلوایا ہے جو کسی ذات گرامی سے انتہائی عشق و عقیدت کا بڑا والہانہ اظہار ہے ۔

حضرت بلالؓ خطاب بہ ذات والائے سرور کونینؐ عرض کرتے ہیں کہ حضورؐ ! آپ میری رگ رگ اور میرے روئیں روئیں میں سمائے ہوئے ہیں ۔ پھر یہاں توبہ کی گنجائش کہاں ؟ آج سے میں نے اس توبہ ووبہ سے توبہ کی ۔ میں حیات جاوداں کے لیے توبہ کیونکر کر سکتا ہوں ؟ عشق کی قہاری نے مجھے اپنا مقہور بنا لیا ہے اور عشق نے اپنے نور سے میری ذات کو منور کر دیا ہے ۔ ۔ ۔ اس کے بعد عشق کے حضور حضرت بلالؓ کی خود سپردگی اور خاکساری کا بیان ہے جو در حقیقت خود مولانائے روم

کے اپنے جذبات و احساسات کی عکاسی کرتا ہے :

تن فدای خار میکرد آن بلال
خواجہ اش میزد برای گوشمال
کہ چرا تو یاد احمدؐ می کنی
بندۂ بد ، منکر دین منی
میزد اندر آفتابش او بہ خار
اوؐ ''احد'' میگفت بہر افتخار

دوسرے حصے میں نبیؐ کریم کی معراج سے واپسی اور حضرت بلالؓ کو جنت کی بشارت دینے کا ذکر ہے ۔ بظاہر اس کا تعلق حضرت ابن عباس سے مروی اس حدیث سے نظر آتا ہے کہ جس شب حضرت محمد مصطفٰی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو معراج کرایا گیا اور حضور فخر دو عالم جنت میں داخل ہوئے تو اس کے ایک جانب سے حضورؐ نے کسی کی آہٹ سنی ۔ محسن اعظمؐ نے حضرت جبرئیل سے اس شخص کے بارے میں پوچھا ، جواب ملا یہ حضور کا مؤذن بلالؓ ہے ۔ حضورؐ ختمی مرتبت جب صحابہؓ کو واقعہ معراج سنا رہے تھے تو بلالؓ کو بھی یہ روداد سنائی ۔۲۴

غرض حضرت صدیقؓ اکبر کو جب حضرت بلال کی اس توبہ شکنی کا علم ہوا تو آپ نے سرورؐ کونین کے حضور یہ ماجرا کہہ سنایا کہ کس طرح عشق محمدیؐ کے سبب وہ شکنجہ و آزار کا شکار بنے ہوئے ہیں ۔ یہاں مولانا حضرت بلالؓ کو باز سلطان سے اور ان کے آقا وغیرہ کو اُلوؤں سے تشبیہ دے کر باز پر اُلوؤں کے ظلم و ستم کا تذکرہ کرتے اور اس کا سبب ، مشہور ضرب المثل ''اے روشنی طبع تو بر من بلا شدی'' کے مصداق ، ان (بلال) کے اس عشق و خوبی کو قرار دیتے ہیں ۔ اس ضمن میں وہ حضرت یوسفؑ سے متعلق تلمیح سے استفادہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضرت یوسفؑ کا جرم سوائے ''خوبی'' کے اور کیا تھا ۔

اس کے بعد اُلو کی ویرانہ پسندی کا ذکر اور پھر حضرت بلالؓ کی اذیت پذیری اور عاشقی کا بیان ہے ۔ جس میں ایک جگہ کہتے ہیں کہ عاشقی اور توبہ یا امکان صبر ، دونو کا ملاپ محال ہے ۔ بقول سعدی :

دلی کہ عاشق و صابر بود مگر سنگ است
ز عشق تا بہ صبوری هزار فرسنگ است۲۵

از سوی معراج آمد مصطفیٰ
بر بلالش حبذا آن حبذا
چونکہ صدیقؓ از بلالؓ دم درست
این شنید از توبۂ او دست شست
بعد از آن صدیقؓ نزد مصطفیٰ
گفت حالِ آن بلالِ با صفا
کان فلک پیمای میمون نال چست
این زمان از عشق اندر دام تست
بازِ سلطانست ز آن جغدان برنج
در حدث مدفون شدہ ست آن زفت گنج

تیسرا حصہ حضورؐ پاک کی جانب سے حضرت بلالؓ کی خریداری کے لیے حضرت ابو بکر صدیقؓ کے تعین کی داستان پر مشتمل ہے ، اس میں سیدالبشرؐ کو چار مرتبہ مصطفیٰؐ کے لقب سے یاد کیا گیا ہے ۔

تو جب حضور نبی کریمؐ کو حضرت بلالؓ کے قصے کا علم ہوا تو حضورؐ کی اس طرف توجہ بڑھی ۔ حضورؐ کی اس توجہ و عنایت کے باعث حضرت ابوبکرؓ کو حوصلہ ہوا اور آپؓ کا گویا رواں رواں زبان بن کر یہ داستان بیان کرنے لگا ۔ حضورؐ نے فرمایا اس سلسلے میں کیا قدم اُٹھانا چاہیے ۔ جواب میں حضرت ابوبکرؓ نے عرض کیا کہ وہ ہر قسم کے ظاہری نقصان و تأسف کا خیال رکھے بغیر بلالؓ کو ہر قیمت پر خریدنے پر آمادہ ہیں ۔ اس کی وجہ آپؓ نے یہ بتائی کہ بلالؓ روئے زمین پر ''اسیر اللہ'' ہیں اور ''عدو اللہ'' کے ہاتھوں مشق ستم بنے ہوئے ہیں ۔ فخرؐ دو جہاں نے اس ارادۂ خریداری پر نہ صرف صاد فرمایا بلکہ نصف قیمت خود ذات گرامی کی طرف سے ادا کرنے کی پیشکش بھی فرمائی ۔ حضرت ابوبکرؓ نے سر تسلیم خم کیا اور حضرت بلالؓ کے یہودی آقا کی طرف روانہ ہو گئے ۔

یہاں مولانا نے حضرت بلالؓ ، دوسرے الفاظ میں عاشق خدا و رسولؐ کو ایسے گوہر سے تشبیہ دی ہے جو بچوں کے ہاتھ میں ہو اور جسے ان سے بڑی آسانی سے خریدا جا سکتا ہو ۔ آگے ایسے دنیا پرست لوگوں کا ذکر ہے جنہیں شیطان اس مردار دنیا کی ظاہری زینت و آرائش کی جھلکیاں دکھا کر ان کے عقل و ایمان کا سودا کر لیتا ہے اور ایسے نادان و

بے شعور انسان خوشی خوشی اپنا سب کچھ دے کر اس گھاٹے کے سودے کا شکار ہو جاتے ہیں -

اگلے حصے میں حضرت ابوبکرؓ کے اس یہودی کے پاس جانے اور آپ کی مذکورہ خواہش کے اظہار کا ذکر ہے - اس کے آخر میں بھی حضور سرکار دو عالمؐ کو رسولؐ نبی اور مصطفٰی کے القب سے یاد کیا گیا ہے -

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے جب باصرار حضرت بلالؓ کا سودا کر لیا تو یہودی کو اس سودے پر بڑی ہنسی آئی کہ ایک معمولی حبشی غلام کو اتنی بڑی قیمت دے کر خرید لیا گیا ہے - وہ تو محض ضد کی بنا پر بیچنا نہیں چاہتا تھا ورنہ اس کے نزدیک بلالؓ کی قیمت تو بڑی تھوڑی تھی - حضرت ابوبکرؓ نے یہودی کی باتیں سن کر کہا کہ تمہیں اس کی قیمت کا پتا ہی نہیں ، وہ تو زر خالص ہے -

قصہ کوتاہ حضرت ابوبکرؓ ، اذیت و شکنجہ دیدہ بلالؓ کو لے کر نبی کریمؐ کے حضور روانہ ہوئے - مولانا اذیت کشی کے سبب حضرت بلالؓ کی جسمانی حالت کو خلال سے تشبیہ دے کر کہتے ہیں کہ وہ خلال بنے تو انہیں دہان و شیریں زبان کے قرب کا تفاخر حاصل ہوا ، بالفاظ دیگر عشق رسولؐ کی بدولت وہ عظمت و فضیلت سے نوازے گئے - غرض بلالؓ چونکہ دل و جان سے حضور پر ایمان لے آئے تھے ، حضرت ابوبکرؓ انہیں لے کر سیدھے سیدالبشرؐ کی خدمت والا صفت میں پہنچے - جب بلالؓ نے حضور شافع محشر کا روئے مبارک دیکھا تو وہ غش کھا کر پیچھے کو جا گرے اور کچھ دیر تک بے ہوش رہے اور جب انہیں ذرا ہوش آیا تو مارے خوشی کے ان کی آنکھوں سے آنسو اُمڈ پڑے - سرورؐ دو عالم نے انہیں اپنے پہلو میں کھینچ لیا - یہاں مولانا نے یہ کہہ کر کہ جس بخشش سے بلالؓ نوازے گئے ہر کسی کو اس کی خبر نہیں ہو سکتی ، مختلف امثال و تشبیہات سے ان کی کیفیت کی تصویر کشی کی ہے - مثلاً مس (تانبا) کو اکسیر کا قرب حاصل ہوا ، یا کوئی مفلس بھر پور خزانے سے شاد کام ہوا یا مثلاً نیم مردہ مچھلی بحر میں جا پڑی اور اس طرح اسے نئی زندگی مل گئی ، اور یا کوئی گم کردہ راہ قافلہ صحیح سمت پر گامزن ہو گیا - پھر کہتے ہیں کہ اس موقع پر جو کچھ فخرؐ موجودات نے فرمایا اگر وہ رات پر اثر انداز ہو جاتا تو رات کی تاریکیاں چھٹ جاتیں اور اس کی کیفیت روز روشن کی سی ہو جاتی - اس کے بعد مولانا اس

کیفیت کے بیان میں خود کو عاجز قرار دے کر بعض دوسری امثال سے اس کی وضاحت کی کوشش کرتے ہیں ، جیسے خورشید برج حمل میں ہو تو اس کا نبات وغیرہ پر کیا اثر پڑتا ہے ، اسی طرح آب زلال ، پھلوں پھولوں اور پودوں درختوں کی بہتر نشو و نما میں کس قدر مؤید و مؤثر ہوتا ہے ۔

داستان کے پانچویں حصے میں حضور ؐ اکرم کے حضرت ابوبکر صدیق رض سے کسی قدر ناراض ہونے کا ذکر ہے کہ انہوں نے حضور ؐ کے ارشاد کے با وصف حضور ؐ کو اس نیک کام (خریداری بلال رض) میں کیوں شریک نہ کیا ۔ حضور اکرم ؐ حضرت ابوبکر رض سے پوچھتے ہیں کہ انہوں نے کس بنا پر بلال رض کو صرف اپنی جیب سے خریدا ۔ حضرت جواب میں عرض کرتے ہیں کہ ہم دونوں حضور ؐ کے غلام ہیں ۔ میں بلال رض کو حضور ؐ کی خاطر آزاد کرتا ہوں ، حضور ؐ مجھے اپنا غلام اور یار غار بنا لیں ۔ مجھے حضور ؐ سے آزادی کی قطعاً خواہش نہیں ، کہ حضور ؐ کی غلامی پر ہزاروں آزادیاں قربان کی جا سکتی ہیں ، حضور ؐ کے بغیر زندگی میرے لیے رنج و محن کا باعث ہو گی ۔ ۔ ۔ اس کے بعد کئی ایک اشعار میں حضرت ابوبکر رض کی طرف سے سیدالسادات ؐ کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے اس ضمن (خراج عقیدت) میں اپنی کوتاہ دامنی کا اظہار و اعتراف کیا گیا ہے ، اور حقیقت میں یہ سب کچھ نبی ؐ کریم کی ذات اقدس کے بارے میں خود مولانا کے اپنے جذبات و احساسات کا اظہار ہے ۔ اپنی کوتاہ دامنی کا ذکر کرتے ہوئے مولانا نے ایک جگہ حضرت موسیٰ ؑ اور چرواہے سے متعلق تلمیح سے بھی استفادہ کیا ہے ، جس کے مطابق کوئی چرواہا خدا سے مخاطب ہو کر کہہ رہا تھا کہ اے خدا اگر تو مجھے مل جائے تو میں تیرے سر کی جوئیں نکالوں ، تجھے دودھ پلاؤں اور تجھے چادر پہناؤں ۔ ۔ الخ ۔ ۔ پھر ایک جگہ حضور نبی کریم ؐ کے دو عشاق حضرت ہلال رض اور حضرت بلال رض کا ذکر کرکے حضور کی ایک حدیث مبارکہ ''ارحنا یا بلال'' (اے بلال رض نماز کے ذریعے ہمیں راحت پہنچا) کا حوالہ دیا گیا[۲۶] ہے جس سے مراد یہ ہے کہ حضور ؐ نے بلال رض سے فرمایا کہ پہلے تم ذکر خدا ڈر ڈر کر کیا کرتے تھے اب کھل کر کرو :

سید ؐ کونین سلطان ؐ جہاں
در عتاب آمد زمانی بعد از آن

گفتؐ ای صدیقؓ آخر گفتمت
کہ مرا انباز کن در مکرمت
تو چرا تنها خریدی بهر خویش؟
باز گو احوال ای پاکیزه کیش"
گفت ما دو بندگان کوی تو
کردمش آزاد من بر روی تو
توؐ مرا میدار بنده و یار غار
هیچ آزادی نخواهم زینهار

حضرت بلالؓ کے بعد حضرت ہلالؓ کی داستان چار حصوں میں بیان ہوئی ہے۔ اس کے تین حصوں میں سرورؐ کونین کو شہنشاہؐ، مصطفیٰؐ، قطبؐ دوران زمان، سلطانؐ، ماہ وغیرہ ایسے القاب سے یاد کیا گیا ہے۔

حضرت ہلالؓ کے متعلق فروزانفر مرحوم نے جو تفصیل دی ہے وہ اس طرح ہے: ابی درداؓ[۲۷] سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ دروازے سے ایک جنتی داخل ہوا۔ میں نے ادھر اُدھر دیکھا تو کوئی نہ تھا پھر ایک حبشی سیاہ اُون کا چوغہ پہنے داخل ہوا۔ چوغہ میں جا بجا پیوند تھے۔ اُس نے سلام کیا۔ حضورؐ نے حال دریافت فرمایا۔ کہا میں بخیریت ہوں اور حضورؐ کی خیریت کا دعا گو و طالب۔ حضورؐ نے فرمایا ہلالؓ ہمارے لیے دعا کرو۔ اس نے کہا حضورؐ بخشے ہوئے ہیں، حضورؐ کو دعاؤں کی کیا حاجت؟ ابودرداؓ نے کہا تو میرے لیے ہی دعا کر دیں، تو اُس نے مجھ سے کنی کترائی۔ دوبارہ اصرار پر اُس نے حضورؐ سے پوچھا حضورؐ کو تو ناراضگی نہیں ہے؟ پھر کہا خدا تیرے (ابودردا کے) گناہ بخشے، اور چلا گیا۔ حضورؐ نے فرمایا اگر کہوں کہ اُس کا دل عرش سے معلق ہے تو یہ مبالغہ نہ ہو گا، لیکن یہ آدمی ادھر تین دن سے زیادہ نہیں رہے گا۔ جب تیسرا دن آیا، حضورؐ مسجد سے نماز پڑھ کر نکلے، ہم ساتھ تھے۔ مغیرہؓ بن شعبہ کے گھر کی طرف چل دیئے، وہ مکان سے نکل رہا تھا۔ حضورؐ نے دعا دے کر پوچھا کہ تمہارے ہاں کوئی فوت ہوا؟ وہ حیران رہ گیا۔ حضورؐ نے فرمایا ہلالؓ فوت ہوا ہے۔ حضورؐ کے ساتھ سب نے تلاش شروع کی۔ اصطبل کے ایک کونے میں سر بسجدہ پایا اور جان بحق۔ اُسے اٹھا کر حضورؐ نے تجہیز و تکفین کا انتظام کیا اور فرمایا کہ وہ اُن سات آدمیوں میں سے تھا جن

کے سہارے زمین قائم ہے اور جن کے ذریعے آسمان سے بارش برستی ہے بلکہ وہ ان سے بھی زیادہ بہتر ہے۔[۲۸]

اور مولانا کے مطابق حضرت ہلالؓ اللہ کے بڑے ہی مخلص بندے، صاحب بصیرت انسان اور کسی مسلمان (مغیرہ) کے یہاں سائس تھے۔ اتفاق سے وہ ایک موقع پر بیمار پڑ گئے اور کوئی نو دن تک اصطبل میں بے یار و مددگار اور عالم کسمپرسی میں پڑے رہے۔ ان کا مالک ان کی اس بیماری سے بے خبر رہا، جبکہ حضورؐ نبی کریم کو بذریعہ وحی ان کی اس حالت کا علم ہو گیا۔ یہ بیان کرکے مولانا کہتے ہیں کہ اسؐ ذات گرامی کو جو بنی نوع انسان کی شہنشاہ ہے اور جسؐ کی انتہائی کھری بصیرت کو ہر جگہ رسائی حاصل ہے، وحی کے ذریعے رحمت حق کے جوش میں آنے اور اس (ذاتؐ گرامی) کے ایک مشتاق کی بیماری کی خبر دی گئی۔ چنانچہ محسنؐ بشریت، صاحب عظمت ہلالؓ کی عیادت کے لیے اپنے چند صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین، کے ہمراہ اس جانب تشریف لے گئے۔ مولانا نے اس روانگی کو خورشید وحی کے پیچھے پیچھے چاند کی ستاروں کے ہمراہ روانگی سے تشبیہ دی اور اس کے بعد فخر موجوداتؐ کی یہ حدیث بیان کی ہے کہ میرے صحابی ستاروں کی مانند ہیں جو راہرووں کی تو ہدایت و رہنمائی کرتے ہیں لیکن شیطان و سرکش کو مار بھگانے کے لیے چوٹ ہیں:[۲۹]

آنکہ کسریٰ بود و شہنشاہ کسان
عقل چون صد قلزمش ہر جا رسان
وحیش آمد رحم حق غمخوار شد
کہ فلان مشتاق تو بیمار شد
مصطفیٰؐ بہر ہلالؓ باشرف
رفت از بہر عیادت آن طرف
در پی خورشید وحی آن مہؐ روان
و آن صحابہ در پیش چون اختران
ماہؐ میگوید کہ اصحابیؓ نجوم
للسّری قدوة و للطاغی رجوم

غرض جب حضرت ہلالؓ کے آقا کو سلطانؐ دو عالم کی تشریف آوری کا علم ہوا تو وہ خوشی کے مارے نڈھال ہو ہوگیا کہ حضورؐ اس

کے گھر تشریف لا رہے ہیں ۔ فخر ؐ موجودات کے وہاں قدم رنجہ فرمانے پر وہ شخص فرط ادب و مسرت سے زمین پر بچھ بچھ گیا اور اس کا چہرہ بے پایاں شادمانی سے گلاب کی مانند تمتما اٹھا ۔ اس نے ''بسم اللہ'' کہہ کر حضور ؐ کا استقبال کیا اور وہاں تشریف فرمانے کی استدعا کی تاکہ وہ جگہ رشک فردوس بن جائے اور تاکہ اس کا قصر آسمان پر تعمیر پذیر ہو ۔ کیونکہ وہ ''قطب ؐ دوران زمان'' کے دیدار بہجت آثار سے مشرف ہوا ہے ۔ حضور ؐ اکرم نے کسی قدر بانداز عتاب فرمایا میں تمہیں دیکھنے کے لیے نہیں آیا ۔ جس پر وہ بولا میری جان حضور ؐ پر فدا ہو ، پھر حضور ؐ نے خود کو کس لیے اس زحمت میں ڈالا تاکہ میں اس خوشبخت کی خاک پا بن جاؤں جس پر حضور ؐ کی اس قدر نظر عنایت ہوتی ہے ۔ غرض جب اس کی نخوت جاتی رہی تو سید ؐ البشر نے ترک عتاب کرتے ہوئے اُس سے حضرت ہلال رض کے بارے میں پوچھا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ مولانا نے حضرت ہلال رض کو ''ہلال عرش'' اور ان کے انکسار و تواضع کے سبب انہیں چاندنی کی مانند بچھا ہوا فرش کہا ہے ۔ پھر انہیں ایسے شہنشاہ سے تشبیہ دی ہے جس نے غلامی کے لباس میں خود کو چھپا رکھا اور جو در حقیقت ''جاسوسی'' کی خاطر اس دنیا میں وارد ہوا ہے ۔ وہ غلام یا سائس نہیں بلکہ کسی ویرانے میں خزانہ ہے ۔ مولانا لفظ ہلال رض (ماہ نو) کی رعایت سے کہتے ہیں کہ وہ ہلال رض بیماری کے باعث کیسے عظیم مقام پر پہنچ گئے کہ ہزاروں بدر (ماہ کامل) ان کے آگے ہیچ و پامال ہو کر رہ گئے :

میر را گفتند کان سلطان رسید
او ز شادی بیدل و جان برجہید
بر گمان آن ز شادی زد دو دست
کان شہنشہ بہر آن میر آمدہ است

حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے استفسار پر مالک نے کہا کہ مجھے ہلال رض کی بیماری وغیرہ کا تو کچھ علم نہیں البتہ اتنا ضرور ہے کہ وہ کئی روز سے میرے پاس نہیں آیا ، اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ ڈھور ڈنگر سے سروکار کے باعث وہ بیشتر اصطبل ہی میں رہتا ہے ۔ اس کے اس جواب پر فخر کونین ؐ ہلال رض کی جستجو میں بکمال رغبت اصطبل کی طرف گامزن ہوئے ۔ وہ اصطبل بڑا ہی تاریک اور زشت و پلید تھا ، لیکن سید البشر ؐ

کے قدوم میمنت لزوم سے اس کی یہ تاریکی و زشتی جاتی رہی ۔ ادھر حضرت ہلالؓ کو حضور نبی کریم کی تشریف آوری کا علم ہو گیا ، جس طرح حضرت یعقوبؑ نے حضرت یوسفؑ کی خوشبو پائی تھی ۔ ۔ ۔ اس کے بعد مولانا نے اس امر سے بحث کی ہے کہ معجزات سے حقیقی ایمان پیدا نہیں ہو سکتا ، یعنی "معجزہ ایمان آفریں نہیں ہوتا بلکہ اچھا مومن وہ بنتا ہے کہ نبی کی سی ہمجنس چیز اس کے اندر پہلے سے موجود تھی ۔ معجزات دوست کے لیے نہیں بلکہ دشمن کو مقہور و مغلوب و عاجز کرنے کے لیے ہوتے ہیں ۔ مقہور ہو کر ایمان لانے والے کے ایمان کی بھلا کیا قیمت ہو سکتی ہے[30] ۔"

الغرض حضرت ہلالؓ خوشبوے رسولؐ سے نیند سے بیدار ہو گئے اور ان پر حیرت چھا گئی کہ اس گندی جگہ ایسی عظیم خوشبو کہاں سے آئی ، تا آنکہ انہوں نے گھوڑوں کی ٹانگوں میں سے نبیؐ پاک کا دامن مبارک دیکھ لیا ۔ پھر کیا تھا فوراً رینگتے رینگتے آگے بڑھے اور حضورؐ کے پاے مبارک پر اپنا چہرہ رکھ دیا ۔ رحمۃ للعالمینؐ نے انہیں اُٹھا کر اپنا رخ مبارک اُن کے چہرے پر رکھا اور ان کے سر و چشم و رو کو چوما ۔ رحمتہ للعالمینؐ نے انہیں پوشیدہ گوہر اور مسافر عرش کے القاب سے خطاب کر کے ان کی صحت کے بارے میں دریافت فرمایا ۔ جس پر انہوں نے عرض کیا ، اُس شوریدہ خواب کے مقدروں کا کیا کہنا جس کے منہ پر آفتابؐ آ گیا ہو ۔ یہاں مولانا نے حضرت ہلالؓ کی خوش بختی کو اس کل خوار پیاسے کی خوشبختی سے تشبیہ دی ہے جسے پانی اپنے اوپر اٹھائے بڑے سکون سے بہتا چلا جا رہا ہو ۔ ۔ ۔ اس ضمن میں حضرت عیسیٰؑ سے متعلق ایک روایت[31] کا بیان ہے ، جس کے مطابق حضور سیدالساداتؐ سے عرض کیا گیا کہ حضرت عیسیٰؑ کے متعلق کہا جاتا ہے وہ پانی پر چل لیا کرتے تھے ، تو حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ اگر انہیں یقین کی اور زیادتی حاصل ہو جاتی تو وہ ہوا میں بھی چل سکتے تھے جس طرح میں ہوا کے دوش پر سوار ہو کر شب معراج ذات باری تعالی سے مستصحب ہوا :

رفت پیغمبرؐ برغبت بہر او
اندر آخور و آمد اندر جستجو
بود آخور مظلم و زشت و پلید
اینہمہ برخاست چون سیدؐ رسید

بوی پیغمبرؐ ببرد آن شیر نر
ہمچنانکہ بوی یوسفؑ را پدر
موجب ایمان نباشد معجزات
بوی جنسیت کند جذب صفات
گفت احمدؐ گریقینش افزون بدی
خود ہوایش مرکب و ہامون شدی
ہمچو من کہ بر ہوا راکب شدم
در شب معراج مستصحب شدم

حضور فخر انبیاؐ کی ایک حدیث ۳۲ ''لیس للماضین ہم الموت ۔ الخ''
(اس دنیا سے کوچ کرنے والے کو موت کا کوئی درد و دریغ نہیں بلکہ اسے اپنے اعمال ضائع ہو جانے کا بیحد افسوس ہے کہ اس نے موت کو مرکز توجہ کیوں نہ بنایا جو ہر دولت اور ساز و برگ کی مخزن ہے) کے معانی بیان کرتے ہوئے حضورؐ اکرم کو سپہدارؐ بشر کے لقب سے یاد کیا گیا ہے ۔ راقم نے اپنے ایک مضمون ''کلام اقبال میں رومی کی شعری تلمیحات'' میں اس حصے سے بحث کی ہے ، لہذا یہاں اس سے صرف نظر کیا جاتا ہے۔

ایک جگہ رسول کریمؐ کی حدیث ''ان اللہ تعالیٰ یلقن الحکمۃ ۔ الخ''
(اللہ تعالی سامعین کے جذبۂ شوق و ہمت کے مطابق واعظین کی زبان پر حکمت کو تلقین کرتا ہے) کی تفسیر بیان ہوئی ہے ۔ اس حصے میں استاد اور شاگرد اور چنگ نواز اور سامعین کی امثال سے اس حدیث کی وضاحت کی گئی ہے ۔

انسانی فطرت کا یہ ایک نمایاں پہلو ہے کہ وہ اپنے مخاطب کی توجہ ہی کے مطابق اپنی طلاقت لسان اور اپنے کمال بیان کا مظاہرہ کر سکتا ہے ۔ ہر چند ایک واعظ بڑا ہی شیریں بیان سہی ، لیکن اس کی اُس شیریں بیانی کا جوہر اُسی وقت کھل پائے گا جب اس کے سامعین اس کی طرف پورے طور پر متوجہ ہوں گے ، بصورت دیگر یعنی سامعین میں جذبہ و توجہ کی کمی کے سبب ، یہ معلوم نہ ہو گا کہ کہنے والے نے کیا کہا، شیریں بیانی تو بڑی دور کی بات ہے ۔ اسی طرح استاد اور شاگردوں کی مثال ہے ۔ جب شاگرد ، استاد کی باتوں پرکان دھرنے کی بجائے بے توجہی، کھسر پھسر یا اسی قسم کی دوسری حرکات کے مرتکب ہوں گے تو استاد اپنی تمامتر فضیلت و مہارت اور استعداد و اہلیت کے باوصف اپنی تدریس

میں وہ گرمی پیدا نہ کر سکے گا جو بصورت دیگر اپنے بھر پور انداز میں دیکھنے میں آئے گی ۔ کچھ ایسی ہی مثال موسیقار و چنگ نواز اور اس کے سامعین کی ہے ، اس کی مہارت فن اور تاثیر طرز ادا سب سامعین کی توجہ ہی کی مرہون منت ہے ۔ ۔ ۔ مولانا نے اسی ضمن میں وحی کا ذکر کرکے کچھ اور امثال سے اس موضوع پر روشنی ڈالی ہے :

جذب سمعست ار کسی را خوش لبیست
گرمی و وجد معلم از صبی است
گر نبودی گوشہای غیب گیر
وحی ناوردی ز گردون یک بشیر
آن دم لولاک[۳۳] این باشد کہ کار
از برای چشم تیز است و نظار
عامہ را از عشق ہمخوابہ و طبق
کی بود پروای صنع و عشق حق
رو سگ کہف خداوندیش باش
تا رہاند زین تفارت اصطناش

ایک فقیر کی داستان[۳۴] میں ، جس نے حضور حق ، محنت و مزدوری کے بغیر روزی ملنے کی دعا کی اور وہ قبول ہو گئی ، حضور فخر کونین کا ذکر مصطفیٰ[ص] ، احمد[ص] ، خورشید[ص] راز اور الپ الغ (دلیر و بزرگ) کے القاب سے آیا ہے ۔

دعا کے دوران فقیر پر واردہ مختلف کیفیات (امید و نا امیدی) کی عکاسی کرتے ہوئے مولانا پستی و بلندی کی بحث چھیڑ دیتے ہیں ۔ پھر زمین کی پستی اور آسمان کی رفعت کا ذکر کرکے زمانے اور انسانی مزاج کے اُس تضاد پر روشنی ڈالتے ہیں جو کبھی جنگ اور کبھی صلح ، کبھی قحط اور کبھی خوشحالی اور کبھی صحت اور کبھی بیماری کی صورت میں نظر آتا ہے ۔ اور یوں بات سے بات نکل کر جہان معنی (روحانیت) پر آ ٹھہرتی ہے ۔ مولانا کہتے ہیں کہ اس عالم رنگ و بو کا دارو مدار ہی خوف و رجا پر ہے اور یہ اسی باعث ہے کہ یہ دنیا اس قسم کے حوادث و واقعات سے ہمیشہ لرزاں و ترساں رہے ، اور اس لیے بھی کہ اس کی اس "صد رنگی" کو ہمارے عیسیٰ[ع] (مراد حضور[ص] سرور دو عالم) یکرنگی میں بدل دیں ، کیونکہ عالم آخرت تو کان نمک ہے جہاں پر کوئی بے رنگ

(یکساں) ہو جائے گا۔ یہاں مولانا خاک کی مثال سے اس نکتے کو واضح کرتے ہیں۔ اس دنیا میں اس خاک کی بدولت انسانوں میں رنگارنگی پائی جاتی ہے لیکن یہی خاک قبر میں پہنچنے والوں کو یکرنگ و یکساں کر دیتی ہے۔ گویا خاک گور ظاہری اجسام کی رنگریز ہے، اس کے مقابلے میں رنگریز معنوی و روحانی ہے جو ازل تا ابد تازگی اور نئے پن کا حامل ہے۔ مولانا کہتے ہیں کہ یہ دنیا تو اضداد کا شکار ہے، یہاں تازگی اور نئے پن کی ضد کہنگی ہے لیکن عالم روحانی میں اس قسم کی اضداد و رنگا رنگی کا کوئی وجود نہیں، بالکل اسی طرح جس طرح حضورؐ فخر موجودات کے نور مبارک نے ہزاروں قسم کی تاریکیوں کو ایک ضیا میں بدل دیا۔ مولانا ان رنگا رنگ تاریکیوں اور یکرنگ ضیا کی مزید وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ حضورؐ کے وقت بیشمار فرق و مذاہب تھے، جنہیں نبیؐ اکرم نے اسلام کے رنگ میں رنگ دیا۔ حضور سیدالبشر خورشید راز تھے جن کی روشنی میں ہزاروں قسم کے چھوٹے بڑے سائے ایک صورت اختیار کر گئے:

آنچنان کز نور روی مصطفیٰ
صد ہزاران نوع ظلمت شد ضیا

از جہود و مشرک و ترسا و مغ
جملگی یکرنگ شد ز آن الب الغ

صد ہزاران سایہ کوتاہ و دراز
شد یکی در نور آن خورشید راز

نی درازی ماند و نی کوتہ نہ پہن
گونہ گونہ سایہ در خورشید رہن

اسی حصے میں مختلف موضوعات سے بحث کرتے ہوئے مولانا اس دنیا کو رب ذوالجلال کا قہر خانہ قرار دیتے ہیں۔ اس ضمن میں انہوں نے دو تین مثالیں دی ہیں جن سے ان کی مراد یہ ہے کہ جو کوئی یہاں قہر اختیار کرے گا آخر قہر ہی کا شکار ہوگا۔ ان مثالوں کے بعد مولانا نے اس امر سے بحث کی ہے کہ خدائے بزرگ و برتر نے ہر مخلوق کے ہمجنس و رفیق پیدا کئے ہیں۔ اس کی مثال میں فیل اور مچھر کا ذکر آیا ہے، یعنی اول الذکر کا ہمجنس فیل ہی ہوگا اور مؤخر الذکر کا مچھر۔ اسی طرح انسانوں

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006

میں ہمجنس ایک ہی فطرت کے انسان ہونگے ۔ اس کی مثال میں سرور کونین[۳] اور ابوجہل کا ذکر کیا جا سکتا ہے ۔ حضور[۳] اکرم کے ہمجنس و رفیق اور مونس و دمساز پاک باطن و با صفا چار یار[رض] تھے جبکہ ابوجہل کو عتبہ[۳۵] اور ذوالخمار[۳۶] کی رفاقت میسر تھی ۔ پھر مختلف امثال سے مولانا نے اس امر کی وضاحت کی ہے کہ اہل‌اللہ و اہل باطن کی توجہ و نظر صرف اور صرف ذات باری عزاسمہ' کی طرف ہوتی ہے لیکن اہل دنیا یعنی ظاہر پرست ، ہوس و طمع کے شکار ، پیٹ کے غلام اور دنیا کی ظاہریت پر مرنے والے ہوتے ہیں ۔ ان کی فلسفہ زدہ عقل صرف خیالات ہی میں کھوئی رہتی ہے جبکہ اول‌الذکر کا مقصد و منتہیٰ محبوب حقیقی کے وصل سے شاد کام ہونا ہے اور بس ۔

کسی اونٹ ، گائے اور پہاڑی بکرے کو راستے میں کہیں گھاس کا ایک چھوٹا سا گٹھا مل گیا ۔ بکرے نے کہا یہ گھاس بہت تھوڑی ہے ، ہم میں سے کوئی بھی اس سے سیر نہ ہو سکے گا ، بہتر یہ ہو گا کہ ہم میں سے جو کوئی بھی عمر میں بڑا ہو یہ گھاس اس کو دے دی جائے ۔ یہ کہانی وقفے کے بعد دو حصوں میں بیان ہوئی ہے ۔ پہلے حصے میں اس داستان بیان کرنے کے بعد حضور[۳] نبی کریم کے حوالے سے یہ کہا گیا ہے کہ بزرگوں کو مقدم رکھنا چاہیے[۳۷] ۔ مولانا نے یہاں اپنے دور کو دور لئیم کہہ کر اس میں بزرگوں کی ''عزت افزائی'' کے عجیب انداز کی تصویر کشی کی ہے ۔ کہتے ہیں کہ اس لئیم دور میں بزرگوں کو صرف دو مواقع پر مقدم رکھا جاتا ہے ، اول ایسے کھانے پر جو خاصا گرم ہو ، دوم اُس پُل پر جو کسی نقص کی بنا پر ویران ہو ۔ مولانا کے مطابق یہ لوگ بزرگوں اور بڑوں کی جو خدمت انجام دیتے ہیں وہ فساد و خرابی ہی کی حامل ہوتی ہے ۔ تو جب ایسے لوگوں کا کار نیک ایسا ہوگا تو ان کا شر کیا قیامت نہ ہو گا :

که اکابر را مقدم داشتن
آمدست از مصطفیٰ[۳] اندر سنن
گرچه پیران را در این دور لئام
در دو موضع پیش میدارند عام
یا در آن لوتی که بس سوزان بود
یا بر آن پل کز خلل ویران بود

خدمت شیخی ، بزرگی ، قائدی
عام نازد بی فرزند قاسدی

خیر شان اینست چه بود شر شان
فیج شان را باز دان از فرشان

اس کہانی سے قبل مولانا نے مختلف مذاہب کے پیرو کار تین مسافروں (عیسائی ، یہودی ، مسلمان) کی داستان بیان کی ہے جنھیں راستے میں کھانے کی کوئی چیز مل جاتی ہے پہلے دو مسافر پہلے ہی شکم سیر تھے ، انہوں نے کہا ہم کل کھائیں گے ، مسلمان روزے سے تھا لیکن مغلوب ہونے کے سبب اس روز بھی بھوکا ہی رہا ۔ شتر و گاو وغیرہ کا قصہ اسی ضمن میں آیا ہے ۔ ان مسافروں کی داستان کے دوسرے حصے میں مولانا نے سید ﷺ البشر پر مختلف القاب ۔ مصطفیٰ ﷺ ، سلطان ﷺ ، سید ﷺ سادات ، سلطان ﷺ رسل ، مفخر ﷺ کونین ، ہادی ﷺ سبل ، شاہ جہان ، شاہ مطاع اور فخر انبیا ۔ کی صورت میں عقیدت کے پھول نچھاور کئے ہیں ۔ جس انداز میں مولانا ایسے القاب استعمال کرتے ہیں (مثلاً سلطان من) وہ ان کی فخر کونین ﷺ سے والہانہ وابستگی و شیفتگی کا مظہر ہے ۔

کہانی کا یہ حصہ مسلمان مسافر کی گفتگو سے شروع ہوتا ہے ۔ دوسرے دن صبح تینوں مسافر بیدار ہوئے تو مسلمان نے ان سے اپنی رات کے خواب کا ذکر کیا ۔ بولا ، دوستو! میرے سلطان ﷺ ، ہادی ﷺ ، سبل ﷺ ، سید ﷺ سادات حضرت مصطفیٰ ﷺ میرے پاس تشریف لائے اور مجھ سے فرمانے لگے کہ تم تینوں میں سے ایک (یہودی) تو حضرت موسیٰ ؑ سے اظہار عشق و عقیدت کرنے کی خاطر طور پر پہنچ گیا اور دوسرے (عیسائی) کو حضرت عیسیٰ ؑ چوتھے آسمان پر لے گئے لیکن تو آفت رسیدگی و پسماندگی کے عالم میں یہیں پڑا رہ گیا ۔ اٹھ اور جلدی سے وہ حلوا کھا لے ، وہ دونو تو اپنے مقدر کی بدولت مرتبہ و عظمت کو پہنچ گئے اور تو اپنی ناداری و سادگی کی بنا پر ان سے پیچھے رہ گیا ۔ اب اٹھ اور حلوے کے برتن ہی کی طرف توجہ کر لے ۔ ۔ ۔ سو دوستو ! میں نے تو اپنے حضور ﷺ اکرم کے فرمان پر اسی وقت وہ حلوا اور نان کھا لیا ۔ ۔ ۔ مسلمان کی یہ بات سن کر وہ دونوں سٹپٹائے اور اسے برا بھلا کہہ کر اس کی اس حلوا خوری پر حیران و متعجب ہوئے ۔ مسلمان بولا بھئی میری کیا

IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006
اقبال اکادمی پاکستان

جرات کہ میں ایسی عظیم ہستی کے حکم سے سرتابی کرتا ۔ پھر وہ یہودی سے پوچھنے لگا کہ اگر حضرت موسیٰ ؑ تمہیں خوشی یا ناخوشی میں کوئی حکم دیں تو کیا تم سرکشی کروگے ؟ پھر یہی سوال اس نے پیرو حضرت عیسیٰ ؑ سے کیا ۔ اس کے بعد کہنے لگا کہ جب تم لوگ سرتابی نہیں کر سکتے تو میں فخرؐ انبیاء کی نافرمانی کیونکر کر سکتا تھا ، لہذا میں نے حلوا کھا لیا اور اب عالم سرخوشی میں ہوں ۔ اس پر وہ بولے کہ واقعی تم نے سچا خواب دیکھا اور تمہارا یہ خواب ہمارے سینکڑوں خوابوں سے بہتر ہے ۔ ۔ ۔ ۔ یہاں مولانا نے خواب اور بیداری سے بحث کی ہے :

پس مسلمان گفت کای یاران من
پیشم آمد مصطفیٰ ، سلطان من
سید ؑ سادات و سلطان ؑ رسل
مفخر ؑ کونین و ہادی ؑ سبل
پس مرا گفت آن یکی بر طور تاخت
با کلیم اللہ نرد عشق باخت

سلطان محمود غزنوی اور چوروں کی داستان میں جہاں حضور سرکار دو عالم کو رسول ؑ اور احمدؐ کے اسماء سے یاد کیا گیا ہے وہاں ایک حدیث مبارکہ اور آیت قرآنی سے بھی استفادہ ہوا ہے ۔

ایک رات سلطان محمود غزنوی شہر میں گشت کر رہا تھا ۔ ایک جگہ چند چوروں سے اس کی ملاقات ہو گئی ۔ انہوں نے پوچھا تم کون ہو ؟ سلطان بولا میں بھی کسی میں سے ہوں ۔ اور یوں وہ ان میں شامل ہو گیا ۔ اسی اثنا میں ایک چور دوسروں سے مخاطب ہوا کہ تم میں سے ہر شخص اپنی کوئی خاص مہارت و خوبی بیان کرے ۔ ایک بولا میں کتے کی بولی سمجھ لیتا ہوں ۔ ایک نے کہا میں تاریک رات میں کسی کو دیکھ لوں تو دن کی روشنی میں اسے پہچان سکتا ہوں ۔ ایک نے بتایا کہ وہ خاک سونگھ کر بتا سکتا ہے کہ فلاں جگہ کیا کیا دفن یا گیا کچھ پڑا ہے ۳۸ ۔ ۔ اتنی کہانی بیان کرکے مولانا کہتے ہیں کہ یہ جو رسول ؑ اللہ نے فرمایا کہ لوگ (سونے چاندی) کی کانیں ہیں تو یہ راز مجھے اب معلوم ہوا کہ حضور ؑ اکرم نے ایسا کیوں فرمایا ؟ مطلب یہ کہ ہر انسان کے باطن وجود میں نیک و بد خصائل کے معادن مضمر ہیں

جو فہم و فراست کی بو شناسی سے معلوم ہو سکتے ہیں ۔[۲۹]

مولانا کا اشہب خیال اب اسی موضوع کی طرف رواں دواں ہے ، انداز وہی ظاہری ہے کہ خاک تن سے میں جان لیتا ہوں کہ اس میں کتنی نقدی ہے اور معدن میں سے اسے کیا حاصل ہے ، کسی کان میں سے انداز سونا موجود ہے اور کسی کی پیداوار اس کے خرچ سے کمتر ہے وغیرہ ۔ لیکن اس سے ان کا مقصود وہی ہے جو اس سے قبل بیان ہوا ۔ آگے اسی انداز میں مجنوں و لیلیٰ اور حضرت یوسف ؑ کی مثالیں دے کر فخر کونین صلی اللہ علیہ وسلم کی بوشناسی کا ذکر کیا ہے ۔ ایک موقع پر سید السادات ؐ نے فرمایا تھا بیشک میں اللہ تعالیٰ کے جھونکے یمن کی طرف سے پا رہا ہوں[۳۰] ، جس سے حضور ؐ کی مراد اپنے عاشق زار حضرت اویس[۳۱] قرنی ؓ سے تھی ۔ اور یہ قول گویا خاک سونگھ کر سب کچھ بتانے والے کا ہے کہ میری ناک کو بھی اس بوشناسی کا کچھ حصہ عطا ہوا ہے ، چنانچہ میں سونگھ کر بتا سکتا ہوں کہ کونسی خاک ہمسایہ زر ہے اور کون سی خاک بالکل ناکارہ اور بیکار ہے ، دوسرے الفاظ میں روحانی طور پر کون مراتب اعلیٰ سے سرفراز ہوا ہے اور کون جسم و نفس کا غلام ہو کر خود کو ضائع کر بیٹھا ہے ۔

اس کے بعد ایک چور اپنی اس مہارت کا ذکر کرتا ہے کہ وہ اونچی سے اونچی عمارت پر کمند پھینک سکتا ہے جو پھر اس جگہ سے ہل نہیں سکتی ۔ اس سلسلے میں پھر حضور ؐ اکرم کی مثال دی گئی ہے جس کا تعلق حضور نبی کریم ؐ کی انتہائی عظمت و مرتبت اور حضور ؐ کے معراج سے ہے ۔ بقول مولانا حضور ؐ اکرم نے زبردست کمند پھینکی تھی جس نے حضور ؐ کو "ہفت و ہشت" تک پہنچا دیا اور سید ؐ البشر کی جان مبارک کی طرف سے پھینکی گئی کمند حضور ؐ کو عرش معلیٰ تک لے گئی ۔ یہاں مولانا ایک قرآنی تلمیح لائے ہیں جس کے مطابق غزوہ بدر کے موقع پر ہادی ؐ برحق نے کنکریوں کی مٹھی کفار کی طرف پھینکی تھی جس کے ریزے کفار کی آنکھوں میں پڑے اور انہیں شکست ہوئی تھی ۔ اس پر ارشاد باری تعالیٰ ہوا کہ یہ مٹھی آپ نے نہیں ہم نے پھینکی تھی ۔[۳۲] قصہ کوتاہ چوروں کے بعد سلطان کی باری آتی ہے ، وہ بتاتا ہے کہ میری داڑھی میں یہ خاصیت ہے کہ اس کے ہلنے سے قاتلوں اور ڈاکوؤں کی رہائی ہو جاتی ہے :

۴۲ سرّالناس معادن داد دست
که رسول[ص] آن را پی چه گفت است
من ز خاک تن بدانم کاندر آن
چه نقد است و چه دارد او ز کان
بو کنم دانم ز هر پیراهنی
گر بود یوسف[ع] وگر اهرمنی
همچو احمد[ص] که برد بو از یمن
ز آن نصیبی یافت این بینی من
همچو احمد[ص] که کمند انداخت سخت
که کمندش برد سوی تخت و بخت
همچو احمد[ص] که کمند انداخت جالش
تا کمندش برد سوی آسمان
گفت حقش کای کمند انداز بیت
آن ز من دان ما رمیت اذ رمیت

کہانی کے اس حصے میں مذکورہ حوالے سے چشم عارف کو ہر دو جہان کے لیے "امان" کہہ کر حضور[ص] ختمی مرتبت کو شافع عاصیاں کہا گیا ہے ، وجہ یہ کہ حضور[ص] کی چشم مبارک نے بجز حق کے کسی اور طرف توجہ نہیں کی۔[۴۳] حضور اکرم کے وجود مسعود کے طفیل دنیا کی تاریکیاں چھٹ گئیں اور چونکہ سرور انبیا کی چشم بصیرت ان تاریکیوں میں بھی ناظر حق تھی اس لیے تمام شفاعت و امید کا مرکز آپ ہی کی ذات والا صفات ہو سکتی تھی ۔ اس کا باعث ، مولانا کے مطابق ، یہ ہے کہ حضور[ص] کی ہر دو چشم مبارک (ظاہر و باطن) "الم نشرح"[۴۴] کے سرمہ سے آراستہ تھیں ، جس کا نتیجہ یہ تھا کہ حضور فخر موجودات نے جو کچھ دیکھا اس کی تاب حضرت جبرئیل بھی نہ لا سکے۔[۴۵] ۔۔۔ آگے سرور کائنات صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی چشمی کے حوالے سے اللہ جل جلالہ' کی نظر عنایت کا بیان ہے کہ اگر وہ کسی یتیم پر پڑ جائے تو اُسے 'دریتیم' بنا دیتی ہے اور وہ اپنے مطلوب کا اس طرح طالب ہو جاتا ہے کہ اس کے نور کے آگے تمام جواہر ماند پڑ جاتے ہیں ۔

سورۂ فتح میں ایک جگہ ارشاد ہوا ہے "انا ارسلنک شاھداً و مبشراً و نذیراً (ہم نے آپ کو گواہی دینے والا اور بشارت دینے والا اور ڈرانے

والا کر کے بھیجا ہے) ۔ مولانا اس حوالے سے کہتے ہیں کہ چونکہ مخلوق خدا کے تمام امور حضور ؐ کے پیش نظر تھے اسی بنا پر خدا نے حضور کا نام شاہد رکھا ۔ اب مولانا "شاہد" کی مختلف خصوصیات بتاتے ہیں ۔ ان کے مطابق زبان ُپر تاثیر اور چشم تیزبیں شاہد کے ہتھیار ہیں ۔ اور شب بیداری و شبگردی اُس کا محبوب مشغلہ ۔ پھر اسی لفظ (شاہد) کی رعایت سے وہ عدالتی امور میں گواہ کی اہمیت کی دینوی مثال پیش کرتے ہیں (جس سے ان کا مقصود در حقیقت روحانی دلیا ہے) کہ کتنے ہی مدعی کیوں نہ اُٹھ کھڑے ہوں قاضی کی تمامتر توجہ شاہد ہی کی طرف ہوتی ہے اور شاہد قاضی کے لیے دو چشم روشن کی حیثیت رکھتا ہے ، اس لیے کہ جو کچھ اس نے دیکھا ہوتا ہے ، بے غرض ہونے کے سبب ، وہ سب کچھ بلا کم و کاست کہہ ڈالتا ہے ، اس کے برعکس مدعی کے دل و دیدہ پر اغراض کا پردہ پڑا ہوتا ہے ، جبکہ اللہ جل شانہٗ اغراض سے دور رہنے کو فرماتا ہے تاکہ انسان "مدعی" کی بجائے شاہد قرار پائے ۔

ایک جگہ صدقہ و زکواۃ اور نماز کے بارے میں ارشادات نبوی ، صلی اللہ علیہ وسلم ، پیش کئے گئے ہیں ۔ اس ضمن میں کہے گئے اشعار میں ان احادیث کی طرف اشارہ ہے : خیرات و زکواۃ مال کو کم نہیں کرتے ۔ سخاوت موجب نفع ہے اور تنگدلی منحوس ہے ۔ اور ، زکواۃ دے کر اپنے اموال کی حفاظت کیا کرو ۔[۳۶]

احادیث بیان کرنے کے بعد مولانا کہتے ہیں کہ زکواۃ ، مال کی پاسبان بنتی ہے اسی طرح نماز اُس گڈریے کی مانند ہے جو گلے کو بھیڑیے کے حملے سے محفوظ رکھتا ہے ۔ پھر اس ضمن میں مولانا چند امثال لاتے ہیں ۔ مثلاً میوۂ شیریں ، شاخ و برگ کے درمیان چھپا ہوتا ہے اور زندگی جاوداں موت کے بعد شروع ہوتی ہے ۔ اسی طرح گوبر وغیرہ کی مثال ہے جس سے زمین غذا حاصل کرکے پھل پھول اگلتی ہے :

حدیث مبارک "منہو مان لا یشبعان طالب العلم ۔ ۔ ۔ ۔ الخ" (دو بھوکے کبھی سیر نہیں ہوتے : ایک علم کا طالب اور دوسرا دنیا کا طالب) کی مختصر سی تفسیر بیان کرتے ہوئے مولانا نے علم کو دریائے بیکراں اور طالب علم کو بہت بڑا غواص کہا ہے جو ہزاروں برس بھی اس بحر کی غواصی کرتا رہے تو اس کی تحقیق و جستجو سے سیر نہ ہو ۔ ان کے مطابق اس علم سے مراد علم آخرت ہے جو انسان کی راہنمائی کرکے اسے

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006

اپنے اصلی مقام کی طرف لیجاتا ہے:

علم دریائیست بی حد و کنار
طالب علمست غواص بحار
گر ہزاران سال باشد عمر او
می نگردد سیر او از جستجو
کان رسول حق بگفت اندر بیان
اینکہ منہومان ھما لا یشبعان
طالب الدنیا و توفیراتھا
طالب العلم و تدبیراتھا
پس درین قسمت چو بگشادی نظر
غیر این دنیا بود علم ای پدر

ایک بادشاہ اپنے تین شہزادوں کو وصیت کرتا ہے کہ وہ مملکت کے تین اطراف میں پھیل جائیں اور مختلف امور انجام دیں۔ اس داستان کے ایک حصے میں حضور سرور کونین کی دو احادیث مبارک کو وصیت کے طور پر پیش کیا گیا ہے، جن میں غلاموں اور لونڈیوں کے ساتھ حسن سلوک کی نصیحت کی گئی ہے۔ یہاں مولانا نے حضور کو لبی ص ذو فنون (جامع کمالات) اور مصطفیٰ کے القاب سے یاد کیا ہے۔

حضور فخر موجودات کی حدیث ہے کہ "تمہارے غلام تمہارے ہی تو غلام ہیں، ان کو کھانے کے لیے وہ دو جو خود کھاتے ہو، پہننے کے لیے وہ دو جو خود پہنتے ہو اور اگر ان میں کوئی بری چیز پائی جاتی ہے جو تمہیں نا پسند ہو تو ان کو بیچ دو، خدا کے بندو ان کو تکلیف نہ دیا کرو۔[۳۷]" ایک اور جگہ ارشاد ہوا ہے "وہ تمہارے بھائی ہیں جن کو خدائے پاک نے تمہارے زیر تصرف کر دیا ہے۔ کھانے کے لیے ان کو وہ دو جو خود کھاتے ہو اور ان کو وہ لباس پہناؤ جو خود پہنتے ہو اور ان کو ایسی تکلیف نہ دو جو وہ برداشت نہ کر سکتے ہوں اور اگر تم نے ایسی تکلیف دی تو پھر ان کی امداد بھی کرو۔[۳۸]"

مولانا نے اسی موضوع کو اپنے خاص انداز میں اور کسی دوسرے بادشاہ کی زبان سے پیش کیا ہے جس نے ایک فقیہ کو اپنی محفل نا و نوش میں زبردستی شامل کر لیا تھا۔ اس بیان کے بعد مولانا نے صبر سے بحث

گی اور اسے روح کی بالیدگی اور عظمت کا باعث ٹھہرایا ہے ۔ اسی صبر کی بدولت سرور کائنات ؐ معراج سے سرفراز ہوئے اور اسی صبر نے حضرت ایوب ؑ کے لیے رفعت و عظمت کے در کھول دیئے ۔ مولانا عجلت سے بچنے اور صبر کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑنے کی تلقین کرتے اور اسے (صبر کو) کلید مسرت قرار دیتے ہیں :

شرم دارم از نبی ؐ ذو فنون
"البسوهم" ، "گفت "مما تلبسون"
مصطفیٰ ؐ کرد این وصیت با بنون
اطعموا الا ذئاب مما تاکلون
شد قلیه و برد با خود جفت خوب
از عطای خاص گشائی الکروب
مصطفیٰ بین چونکه صبرش شد براق
بر کشانیدش بالائی طباق
چون صبوری پیشه کرد ایوب راد
از بلا او را در رفعت کشاد
صبر صدر آمد بهر حالت که هست
صبر را مگذار تا بتوان ز دست
صبر مفتاح الفرج بشنیده ای
کاندرین تعجیل در پیچیده ای
صبر آرد عاشقان را کام دل
بیدلان را صبر شد آرام دل

مذکورہ شہزادوں کی داستان کے آخری سے پہلے حصے میں ، جس میں بڑے شہزادے کی موت کا بیان ہے ، حضور ؐ نبی کریم کو محمد ؐ اور احمد ؐ کے اسماء مبارک سے یاد کیا گیا ہے ۔

اس حصے میں ایک جگہ گفتار کا ذکر آیا ہے ، مولانا اس سلسلے میں عام انسانوں کی آواز یعنی گفتگو کو پہاڑ کی صدائے بازگست سے تشبیہ دیتے ہیں ۔ پہاڑ خود نہیں بولتا ، کسی کی آواز کو بیخبری کے عالم میں لوٹا دیتا ہے ، اسی طرح جو کوئی ذوق و عشق حقیقی سے خالی ہے اس کی گفتگو پہاڑ کی طرح کسی دوسرے کی صدائے بازگشت ہے اور اسی لیے اس کے تمام اقوال ، عکس عکس ہیں ۔ مولانا اس صورت حال

IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

سے خود کو نکالنے اور جہد کرنے کی تلقین کرتے ہیں تاکہ انسان کی گفتار اس کے اپنے حال کی آئینہ دار ہو اور وہ خود اپنے زور بازو سے مقام اعلیٰ تک پرواز کر سکے۔ اس کی وضاحت کے لیے مولانا تیر اور باز کی مثال لائے ہیں۔ تیر کے ساتھ پر باندھا جاتا ہے تاکہ وہ اس کے سہارے دور تک اوپر جا سکے۔ اب شکار تو تیر بھی کرتا ہے لیکن وہ شکار کے گوشت سے لذت اندوز نہیں ہو سکتا جب کہ باز خود اپنے پروں سے اڑ کر شکار کر کے بھی لاتا ہے اور اس کے عوض بادشاہ سے عمدہ پرندوں کا گوشت پا کر اس سے لذت اندوز بھی ہوتا ہے۔

اس مثال کے بعد مولانا پھر "گفتار" کی طرف رجوع اور سورۃ "النجم" کے حوالے سے حضورؐ فخر کونین کا ذکر کرتے ہیں۔ ان کے مطابق جو گفتار، وحی سے عاری ہو وہ گفتار نہیں محض ہوا (صدائے نفسانی) اور اس خاک کی مانند ہے جو ہوا میں اڑ کر گرد و غبار کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ مولانا اپنے اس دعوے کی تثبیت و تصدیق میں سورۃ النجم کی چند آیات کا ذکر کرتے ہیں، یعنی جسے ان کے اس قول و دعویٰ پر یقین نہ ہو وہ مذکورہ سورہ کی ان چند ابتدائی آیات کا مطالعہ کر لے جن میں ارشاد ہوا ہے کہ سیدؐ البشر کبھی اپنی خواہش نفسی سے باتیں نہیں کرتے اور جو کچھ بھی فرماتے ہیں وہ نری وحی ہے جو حضورؐ پر بھیجی جاتی ہے۔ اس کے بعد حضورؐ اکرم سے خطاب ہے کہ حضورؐ چونکہ وحی سے مایوس نہیں ہیں از راہ کرم ان دلیاداروں کو یقین و قیاس و تلاش حق کی دولت سے نوازیے تاکہ انہیں اس بات کی آگہی ہو جائے کہ حضورؐ نے جو کچھ فرمایا وہ ہر قسم کی ہوا و ہوس سے پاک اور محض وحی خداوندی تھا۔ اب مولانا اپنے رخش قلم کا رخ "ہوا" کی طرف موڑ دیتے اور مختلف تلمیحات قرآنی سے اپنے کلام کو مزین کرتے چلے جاتے ہیں:

تاکہ ما ینطق محمد عن ہویٰ
ان ہو الا یوحی احتویٰ
احمداؐ چون نیستت از وحی یاس
جسمیان را دہ تحری و قیاس
تا بدانی کہ محمدؐ از ہوا
وا نگفت و گفت از وحی خدا

گز ضرورت ہست مرداری حلال
کم بغری نیست در کعبۂ وصال۴۹

مثنوی کا خاتمہ اس عنوان پر ہوتا ہے ''خاتمہ لولدۃ الکامل المحقق بہاء الدین''۵۰ جو کوئی ۵۲-۵۳ اشعار پر مشتمل ہے۔ اس حصے میں خاتمے سے چودہ اشعار قبل حضور ۳ سید السادات کا ذکر سعادت اثر احمد ۳ کے لقب سے آیا ہے اور اس طرح مثنوی رومی میں فخر موجودات ، سرور کائنات ، شافع محشر ، فخر انبیا ، ختم المرسلین حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ذکر بہجت افزا بھی ، کیا بالواسطہ اور کیا براہ راست ، آخری ہے۔

گفت احمد ہر کہ دو روزش یکیست
ہست مغبون و گرفتار شکیست
بی یقین می زید در ابلہی
ہر ز بادی ہمچو ایمان تہی

حواشی

۱۔ حسام الدین چلپی : حسن بن محمد بن الحسن اخی ترک (متوفی ۶۸۳ھ) مولانا کے مرید خاص جو مولانا کے بعد ان کے خلیفہ و جانشین ہوئے۔ یہ وہی صاحب ہیں جنہوں نے مولانا کو مثنوی کی ترغیب دلائی اور آخر وقت تک اس سلسلے میں ان کا ساتھ دیا۔ (تاریخ ادبیات در ایران از دکتر ذبیح اللہ صفا - تہران - جلد سوم ، ص ۴۵۵ - مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو اردو دائرہ معارف اسلامیہ ، جلد ۸ ، ص ۱۸۳ ببعد۔

۲۔ اشارہ ہے سورۃ المومن کی آیت ۸۳ کی طرف جس میں ارشاد ہوا ہے کہ ''غرض جب ان کے پیغمبر ان کے پاس کھلی دلیلیں لے کر آئے تو وہ لوگ اپنے (اس) علم (معاش) پر بڑے نازاں ہوئے ، جو ان کو حاصل تھا اور ان پر وہ عذاب آ پڑا جس کے ساتھ تمسخر کرتے تھے''۔

۳۔ بقول حافظ :

ہزار نکتہ باریکتر ز مو اینجاست
نہ ہر کہ سر بتراشد قلندری داند

(دیوان حافظ مرتبہ محمد قزوینی ص ۱۲۰)

۴۔ سورۃ الفتح ، آیہ : ۱ : "بے شک ہم نے آپ کو ایک کھلم کھلا فتح دی"۔ صلح حدیبیہ کی طرف اشارہ ہے جو بعد میں فتح مکہ کا سبب بنی۔

۵۔ حضور اکرم ؐ کی حدیث مبارک "انکم سترون ربکم ۔۔۔ الخ" بیشک تم اپنے رب کو اسی طریقے سے دیکھو گے جس طریقے سے اس چاند کو دیکھتے ہو اور اس کے دیکھنے میں تمھیں کسی قسم کا شک نہیں ہوتا ۔ (احادیث مثنوی ، ص ۲۷۰ ، ۲۷۱)۔

۶۔ اشارہ بہ آیہ ۶۵ ، سورہ یٰسین : آج ہم ان کے مونہوں پر مہر لگا دیں گے اور ان کے ہاتھ ہم سے کلام کریں گے اور ان کے پاؤں شہادت دیں گے جو کچھ یہ لوگ کیا کرتے تھے۔

۷۔ حضور اکرم ؐ کی اپنی اُمت کے لیے دعاؤں کی طرف اشارہ ہے ، الٰہی میری قوم کو ہدایت فرما کیونکہ یہ بے خبر لوگ ہیں ۔ اور : الٰہی میری قوم کو بخش دے کیونکہ وہ بے خبر ہیں ۔ (احادیث مثنوی ، ص ۸۵ ، ۲۷۰)۔

۸۔ ہری یعنی ہرات ۔ ری : تہران کا پرانا نام ۔ اس نام کی آبادی آج بھی تہران شہر سے ملحق ہے۔

۹۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کا مضمون ، "کلام اقبال میں روس کی شعری للمحات" جرنل آف ریسرچ سوسائٹی ، جنوری ۱۹۷۱۔

۱۰۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو احادیث مثنوی ، ص ۲۷۶۔

۱۱۔ حدیث مبارکہ ہے : "ان امتی امة مرحومة" ۔ الخ : میری اُمت اُمت مرحومہ ہے آخرت میں اس پر کوئی عذاب نہیں ۔ اس کا عذاب دنیاوی فتنوں ، زلزلوں اور قتل اور بلاؤں کی صورت میں ہے ۔ اور ایک اور جگہ یوں ارشاد ہوا ہے : میری اُمت ، اُمت مرحومہ (یعنی جس پر اللہ تعالیٰ کا رحم و کرم ہے ۔ اس کے گناہ بخش دیے جائیں گے ۔ اس کی توبہ قبول کی جائے گی ۔ (احادیث مثنوی ، ص ۲۷م)۔

IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006
اقبال سائبر لائبریری

۱۲- اقتباس از ارشاد نبوی : لوگوں میں سے بہتر انسان وہ ہے جو انہیں زیادہ سے زیادہ نفع پہنچائے ۔ احادیث مثنوی ، ص ۲۷۶ -

۱۳- اشارہ ہے حدیث نبوی کی طرف : بُرے دوست کی صحبت سے تنہائی بہتر ہے اور نیک آدمی کی صحبت تنہائی سے بہتر ۔ (احادیث مثنوی ، ص ۶۳ -

۱۴- ارشاد حضور اکرم : مُردوں کی مجلس میں بیٹھنے سے بچو ۔ حضور سے پوچھا گیا وہ کون ہیں ؟ ارشاد ہوا اغنیا (مالدار لوگ) ۔ (احادیث مثنوی ، ص ۳۰) ۔

۱۵- اشارہ ہے ''الفرار مما لا یطاق من سنن المرسلین'' کی طرف (جس چیز کے کرنے کی طاقت نہ ہو اس سے کنارہ کشی انبیا کا طریقہ ہے) ۔ احادیث مثنوی ، ص ۲۷۷ -

۱۶- شیطان انسان کے لیے بھیڑیے کی مانند ہے ، وہ ہر الگ رہنے والے اور اکثریت سے کٹ جانے والے کو دبوچ لیتا ہے ۔ (احادیث مثنوی ، ص ۲۷۷) ۔

۱۷- اپنے دل سے دریافت کر ، اگرچہ تجھے کوئی کم عقل کسی قسم کا بھی فتویٰ دے پھر بھی اپنے دل سے ضرور پوچھ لیا کر ۔ (احادیث مثنوی ، ص ۲۷۰) ۔

۱۸- ایضاً ۔

۱۹- اس حدیث کی مختلف صورتیں ہیں : کیا تم سعدؓ کی غیرت پر متعجب ہوتے ہو ۔ خدا کی قسم میں اس سے بھی زیادہ غیور ہوں اور خدا مجھ سے زیادہ غیور ہے ۔ اسی غیرت کی بنا پر ہی خدائے پاک نے فواحش کو حرام کیا ہے چاہے وہ علانیہ ہوں یا خفیہ ۔ اللہ تعالیٰ سے زیادہ کوئی غیور نہیں اسی بنا پر اس نے خفیہ اور علانیہ فواحش کو ممنوع قرار دیا ہے ۔ بیشک اللہ غیور ہے اور وہ یہ پسند نہیں کرتا کہ اس کے بندے کے دل میں اس کے سوا کوئی اور ہے ۔ (احادیث مثنوی ، ص ۲۸) ۔

۲۰- فروزانفر مرحوم کے مطابق یہ صوفیا کا ایک قول ہے جسے ابن حجر سے منسوب کرتے ہیں ------ منہج سے یہ روایت منقول ہے : ''حاسبوا اعمالکم و موتوا قبل ان تموتوا'' (اپنے اعمال کا محاسبہ اس وقت سے

IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

پہلے کر لو جب تم سے محاسبہ کیا جائے گا ۔ اپنے نفسوں کا موازنہ اُس وقت سے پہلے کر لو جب کہ تمہیں موازنہ کے لیے پکارا جائے گا ۔ مرنے سے پہلے ہی مر جاؤ) ۔ احادیث مثنوی ص ۱۷۰ ۔ "عسقلانی نے اس کو بے اصل کہا ہے" (اقبال اور مسلک تصوف ۔ ص ۱۳۸) ۔

۲۱۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو کلام اقبال میں رومی کی شعری تلمیحات ۔ ۔ ۔

۲۲۔ ماخوذ از فرمودہ حضرت عیسیٰؑ : آسمانی سلطنت میں وہ شخص ہرگز داخل نہیں ہو سکے گا جس نے دوبارہ جنم نہیں لیا ۔ (احادیث مثنوی ص ۱۳۰ ۔ مثنوی مولوی روم مع شرح حضرت بحر العلوم دفتر ۳ ، ص ۱۹۲ ۔ تولد ثانی سے متعلق دفتر سوم میں بھی ایک شعر آیا ہے :

چون دوم بار آدمی زادہ بزاد
پائے خود بر فرق علتہا نہاد

جس کا مطلب فروزانفر نے یہ دیا ہے کہ آدمی ایک مرتبہ تو ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے ۔ دوسری مرتبہ اس کا تولد طبیعت بشری کے احاطہ سے نکلنا اور اپنی روحانیت کو تلویثات جسمانیہ سے پاک کرنا ہے ۔ اس وقت اس کو عیان و شہود کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے اور استدلال بالفکر کی ضرورت نہیں رہتی ، جس کی بنا علت و معلول کے تتبع پر ہے ۔ (احادیث مثنوی ص ۱۳۰) ۔

۲۳۔ احادیث مثنوی ص ۲۸۱ ۔

۲۴۔ احادیث مثنوی ، ص ۲۸۲ ، ۲۸۳ ۔

۲۵۔ کلیات سعدی ، ص ۵۳۱ ۔

۲۶۔ مولانا نے دفتر اول میں بھی اس حدیث سے استفادہ کیا ہے ۔ ملاحظہ ہو کتاب مثنوی ص ۵۳ نیز احادیث مثنوی ص ۳۲ ، ۲۸۴ ۔

۲۷۔ اس صحابی کے بارے میں ملاحظہ ہو اردو دائرۂ معارف اسلامیہ جلد اول ص ۸۰۰ ۔

۲۸۔ احادیث مثنوی ص ۲۸۴ ، ۲۸۵ ۔

۲۹۔ دفتر اول میں بھی اس حدیث سے استفادہ کیا گیا ہے ، ملاحظہ ہو کتاب مثنوی ص ۹۵ نیز احادیث مثنوی ص ۵۳ ، ۲۸۵ ۔

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006 اقبال سائبر لائبریری

۳۰- تشبیہات رومی ص ۵۵۵ -

۳۱- روایت کے لیے ملاحظہ ہو احادیث مثنوی ص ، ۲۸۶ -

۳۲- تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو احادیث مثنوی ص ۲۲۷ ، ۲۸۸ -
نیز کتاب مثنوی ص ۳۴۷ -

۳۳- تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو احادیث مثنوی ص ۲۵۰ ، ۲۹۰ -

۳۴- اس سے ملتی جلتی ایک داستان دفتر سوم میں بھی آئی ہے جو حضرت داؤد کے زمانے میں محنت کے بغیر رزق حلال کی دعا کرنے والے ایک شخص سے متعلق ہے - ملاحظہ ہو کتاب مثنوی ص ۲۲۸ بعد -

۳۵- عتبہ بن ربیعہ بن عبد شمس مراد ہے جس کی کنیت ابوالولید تھی اور جو قریش کے سرداروں میں سے تھا ، اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رسالت کا انکار کر دیا تھا اور جنگ بدر میں مارا گیا تھا - اس کی بیٹی ھند ، زوجہ ابوسفیان ، امیر معاویہؓ کی ماں تھی - تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو اردو دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۱۲ ص ۹۸۸ ، ۹۸۹ -

۳۶- ذوالخمار عرب کے مشرک بہادروں میں سے تھا - (مثنوی شریف دفتر ۳ حاشیہ ص ۳۸) -

۳۷- ملاحظہ ہو احادیث مثنوی ص ۱۸۸ ، ۲۹۸ -

۳۸- جیسا کہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے لکھا ہے مولانا نے یہاں نفسی اور آفاقی علوم سے بحث کی ہے - خلیفہ مرحوم کے مطابق "کچھ علوم نفسی ہیں اور کچھ آفاقی - بعض علوم کا تعلق مظاہر و حوادث عالم سے ہے اور انھی علوم کی بدولت انسان خارجی فطرت کی قوتوں سے کام لے سکتا ہے جسے تسخیر فطرت کہہ سکتے ہیں - علم النفس سے انسان کو اپنے نفس کی کیفیت اور ماہیت کا سراغ ملتا ہے - از روے دین ہر قسم کے علوم کا منتہیٰ اور ان کی غایت خدا شناسی ہے اور باقی تمام علوم اور تمام فنون اسی انتہائی مقصد کے تابع ہیں یا ہونے چاہئیں" - تشبیہات رومی ص ۵۸۲ ، ۵۸۳ -

۳۹- تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو احادیث مثنوی ص ۸۷ ، ۳۰۲ -

۴۰- ملاحظہ ہو احادیث مثنوی ص ، ۱۰۴ ، ۱۶۶ ، ۳۰۳ -

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006 اقبال سائبر لائبریری

۴۱۔ ان کے لیے ملاحظہ ہو اردو دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۳ ص ۵۷۰ ببعد۔

۴۲۔ سورہ انفال آیہ ۱۷۔ مولانا اشرف علی تھانوی مرحوم لکھتے ہیں "مٹھی خاک پھینکنے کا قصہ کئی بار ہوا، بدر میں، احد میں، حنین میں لیکن یہاں سیاق کلام سے بدر کا مراد لینا راجح ہے"۔

۴۳۔ اشارہ ہے سورہ النجم کی آیہ ۱۷ "ما زاغ البصر و ما طغیٰ" کی طرف (نگاہ نہ تو ہٹی اور نہ بڑھی)۔

۴۴۔ سورۂ الم نشرح کی شروع کی آیات ملاحظہ ہوں۔

۴۵۔ ملاحظہ ہو احادیث مثنوی ص ۲۱۳، ۲۰۳۔

۴۶۔ ملاحظہ ہو احادیث مثنوی ص ۲۱۲۔

۴۷۔ احادیث مثنوی ص ۲۱۶۔

۴۸۔ ایضاً۔

۴۹۔ مثنوی ص ۱۲۷۲۔ مثنوی شریف میں اس مقام پر آخر کے دو تین اشعار بالکل مختلف ہیں۔ دفتر ۲ ص ۱۴۶۔

۵۰۔ فرزند مولانائے روم۔ ان کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو تاریخ ادبیات در ایران جلد سوم بخش دوم ص ۵۰۷ ببعد۔ ڈاکٹر صفا کے مطابق مثنوی کا یہ حصہ انہی سے منسوب ہے۔ ملاحظہ ہو تاریخ ادبیات در ایران جلد سوم بخش اول ص ۴۶۷۔

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006 اقبال سائبر لائبریری

حکیم ابن الہیثم کے نظریۂ مکان پر ایک نظر

محمود احمد برکاتی

علامہ اقبال کے نزدیک ایک اسلامی تہذیب میں، زمان و مکان کا مسئلہ موت و حیات کا مسئلہ تھا! اور اس میں شک نہیں کہ الٰہیات و طبعیات کے دوسرے مہمات مسائل کی طرح یہ مسائل بھی مسلم مفکرین کے فکر و نظر کی جولانیوں کا ہدف رہے ہیں، مشائی فلسفہ کے متبعین ہوں یا نوفلوطونی مکتب فکر کے ہم نواہ، اشاعرہ و ماتریدیہ ہوں یا معتزلہ و صوفیا، سبھی نے زمان و دہر اور مکان و حیّز کے مسائل پر جو فکر انگیز اور معرکہ آرا مباحث حوالہ قلم کئے ہیں وہ تاریخ فکر انسانی کا گراں بہا سرمایہ ہیں اور ان کو نظر انداز کر کے ارتقائے فکر انسانی کا جائزہ مکمل نہیں ہوسکتا۔

حکیم ابن الہیثم (۱۰۴۲ء) جو ابن سفیان (۱۰۳۷ء) اور البیرونی (۱۰۴۸ء) کا ہم عصر ہی نہیں ہم صف بھی تھا اس کے خصوصی موضوع تحقیق اگرچہ حکمت تعلیمی کے بعض انواع ــ مساحت و مرایاد مناظر تھے اور حکمت طبیعی کی طرف اس کا رجحان زیادہ نہ تھا لیکن ان مسائل سے بھی اس نے اعتنا کیا ہے اور مسئلہ ماہیت مکان پر داد تحقیق دی ہے۔

ہم نے حکیم کی اس تحقیق سے اختلاف کیا ہے، ہم نے یہ اختلاف انہی اصول موضوعہ کی اساس پر کیا ہے جن پر حکیم نے بنا" ادلہ رکھی تھی۔ اسی نوع کا طرز استدلال اختیار کیا ہے جو حکیم کا تھا اور انہی اصطلاحات میں سوچا ہے جن میں حکیم نے سوچا تھا، تنقید کا صحت مندانہ اصول یہی ہے کہ کسی مفکر کے افکار کا جائزہ اسی ماحول اور اسی نظام فکر کے چوکھٹے میں رکھ کر کیا جائے جس میں وہ پیش کئے گئے تھے۔

اور یہی ہماری معذرت بھی ہے اپنے انداز بیان کی قدامت اور غرابت پر!

حکیم ابن الہیثم نے اپنے ایک رسالے میں مکان (Space) کی متعدد تعریفیں بیان کر کے ان میں ایک کو اولیٰ اور اصح قرار دیا ہے۔ لکھتا ہے:

والمعنی الاخر ھوالخلاء المتخیل الذی قد ملائہ الجسم فان کل جسم قد انتقل من الموضع الذی ھوفیہ فان اسطح المحیط کان بہ یمکن ان یتخیل خالیاً لا جسم فیہ وان کان قد ملائہ ھواء اوماء او جسم من اجسام غیر الجسم الذی کان فیہ و ارید بالموضع احد الامکنتہ التی تقدم ذکرھا التی کل واحد منھا سیمٰی بالاتفاق مکاناً والخلاء المتخیل ھو الابعاد المتخیلہ التی لامادۃ فیھا التی بین النقط المتقابلۃ من السطح المحیط بالخلاء وھذا ھو الذی ذھب الیہ طائفۃ اُخری ص ۳

ترجمہ:

مکان کی دوسری تعریف یہ ہے کہ مکان وہ خلاء تخیل ہے جسے جسم نے پُر کیا ہو کیوں کہ جسم جب اپنے موضع (مکان) سے منتقل ہو گیا اور جسم کو جو سطح محیط تھی اُسے خالی بھی تصور کیا جاسکتا ہے کہ اس میں کوئی جسم ہی نہ ہو چاہے اُسے ہوا یا پانی یا سابقہ جسم کے علاوہ کسی اور جسم نے پُر کر رکھا ہو اور موضع سے مراد یہاں اُن مکانوں میں سے کوئی ایک مکان لیا گیا ہے جن کا پہلے ذکر کیا جاچکا ہے اور عرف عام میں جن میں سے ہر ایک کو مکان سے تعبیر کیا جاتا ہے اور خلاء متخیل سے مراد وہ متخیلہ ابعاد ہیں جن میں کوئی مادہ نہ ہو اور جو کہ خلا کو محیط سطح کے متقابل نقطوں کے درمیان ہوتی ہیں، یہ

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. اقبال اکادمی پاکستان 2006

وہ تعریف ہے جو دوسرے گروہ فلاسفہ نے کی ہے -

آگے چل کر ماہیت مکان کے سلسلے میں پہلے مسلک کے مقابلے میں اس دوسرے مسلک کی ترجیح کا اظہار یوں کرتا ہے

فقل تبین من جمیع مابیناہ ان الابعاد
المتخیلة التی بین النقط المتقابلة
من السطح المحیط بالجسم التی ھی
الخلاء المتخیل الذی قد ملائہ
الجسم ، اولیٰ بان یکون مکان الجسم
من السطح المحیط بالجسم

ترجمہ :

ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے یہ ثابت ہوگیا کہ مکان کی تعریف ''السطح المحیط بالجسم'' کرنے کے مقابلے میں زیادہ مناسب یہ تعریف ہے کہ مکان ان ابعاد متخیلہ کا نام ہے جو سطح محیط کے متقابل نقطوں کے درمیان ہوتے ہیں ، یہی ابعاد وہ خلاء متخیلی ہے جس کو جسم نے پُر کیا ہے-

اور آگے چل کر ایک بار اور اسی مسلک کی تصحیح وتوثیق کی ہے

اذقد تبین جمیع مابیناہ فمکان الجسم
ھو ابعاد الجسم التی اذا جُرّدت فی التخیل
کانت خلاء لامادة فیہ مساویا الجسم
شبیہ الشکل بشکل الجسم ص ۳

ترجمہ :

جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے جب وہ واضح و ثابت ہو گیا تو مکان کی تعریف یہ ہوئی کہ مکان اس جسم کے ابعاد ہیں کہ جب ان کو تخیل و وہم میں مجرد (مادہ سے پاک) کیا جائے تو وہ خلا ہوگا اس میں مادہ نہیں ہوگا ، یہ خلا جسم کی شکل کے مشابہ جسم کے مساوی ہوگا -

اس سے معلوم ہوا کہ ابن الہیثم ماہیت مکان کے باب میں افلاطون الہی کے اتباع میں سے اور مسلک اشراقیت کے ہم نوا تھے چنانچہ

IqbalCyberLibrary.net All rights reserved. ©2002-2006 اقبال سائبر لائبریری

صدرالدین شیرازی (۱۶۴۱ء) نے ان کا شمار اصحاب الخلاء" میں کیا ہے جو طبعیات قدیم میں اس گروہ کا نام ہے جو مکان کو بُعد و مجرد قرار دیتا ہے۔

ہماری رائے میں حکیم نے جس مسلک کو ترجیح اور اولیت دی ہے وہ مذہب حق نہیں ہے

اس تعریف پر ابن سینا کا اعتراض :

مکان کو بُعد مجرد عن المادہ مان لینے پر ابن سینا نے یہ ایراد کیا ہے کہ اگر مکان کو بُعد قرار دیا جائے تو اس میں کمیت اتصالیہ اور قسمت وہمیہ کے قبول کی خاصیت ضرور ہوگی، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ خاصیت اس کی ذاتی ہے؟ یا اس کے حال کی؟ یا محل کی وجہ سے ہے؟

آخری دونوں صورتوں میں اس کا مادہ للمقدار بامقدار ذی المادہ ہونا لازم آئے گا اور یہ بات مفروضہ تجرد عن المادہ کے منافی ہے اور پہلی صورت میں (کہ یہ خاصیت ذاتی ہو) یہ لازم ہوگا کہ وہ (بُعد) انفصال کو قبول نہ کرے، نہ اپنے لیے نہ غیر کے لئے، اپنے لیے تو یوں نہیں کہ متصل بزاتہ جب تک اس کی ذات موجود ہے انفصال قبول ہی نہیں کر سکتا اور غیر کے لیے یوں نہیں کہ اس کو تو ہم نے مادے سے جو قابل انفصال ہوتا ہے، مجرد فرض کیا ہے، حال آں کہ یہ مسلم ہے کہ ہر متصل انقسام کے قابل ہوتا ہے ۵۔

دوسرا اعتراض: اولاً تو بُعد مجرد کا وجود ہی محال ہے کیوں کہ طبیعت امتدادیہ اپنی اصل حقیقت کے لحاظ سے مادہ کی محتاج ہے اس لیے یہ کب جائز ہوگا کہ اس کے افراد کہیں تو مادے کے محتاج ہوں اور کہیں مادے سے مجرد، حال آں کہ طبیعت نوعیہ کا اقتضا کبھی مختلف نہیں ہوتا اس لیے یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ بُعد ہو اور مجرد ہو۔

تیسرا اعتراض: مکان کو بُعد مجرد فرض کر لینے سے تداخل بُعدین لازم آئے گا یعنی یہ بُعد مجرد اور بُعد قائم بالجسم باہم متداخل ہوں گے اور تداخل بداہتہً محال ہے۔

جو مفکرین (افلاطون اور ان کے متبعین) تداخل کے بطلان کے لئے بُعدین کی مادیت کی شرط کرتے ہیں اور اس طرح بُعد مجرد کے بعد مادے

میں تداخل کو جائز قرار دینا چاہتے ہیں ان کو ایک رائی کے دانے بلکہ اس سے بھی کم تر کسی دانے میں تمام اجسام کے تداخل کا قائل ہونا پڑے گا۔ تداخل کے محال ہونے کا اصل منشا تو عظم و امتداد ہے کیوں کہ دو امتدادوں کا مجموعہ بداہۃً ایک سے زیادہ ہوتا ہے اس لیے جن چیزوں میں امتداد نہیں ہے وہاں تداخل بھی محال و ممتنع نہیں ہے چنانچہ خطوط جانب عرض و عمق میں متداخل ہوسکتے ہیں ، اسی طرح سطوح جانب عمق میں اور نقطہ مطلقاً طول عرض عمق میں ، کیوں کہ منشاء امتناع ۔ امتداد ۔ موجود نہیں ہے مگر خط جانب طول ہیں اور سطح جانب طول عرض میں متداخل نہیں ہوسکتے کیوں کہ منشا امتناع تداخل ۔ امتداد ۔ موجود ہے ، لہذا بُعد مادی کا بُعد مجرد میں تداخل قطعاً محال ہے بُعد کو مجرد اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ ہیولیٰ اولیٰ (مادے) سے مجرد ہے نہ کہ ہیولیٰ ثانوی ۔ امتداد ۔ سے ، بُعد مجرد نہ تو بالکلیہ مادیات کی طرح ہے کیوں کہ مادے سے مجرد ہے اور نہ بالکلیہ مفارقات و مجردات کی طرح ہے کیوں کہ عظم و امتداد کا متقاضی ہے۔

بُعد موہوم : مکان کو بُعد موہوم بھی جیسا کہ متکلمین کی رائے ہے ، نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ بُعد موہوم : لاشئے محض ہوگا یا کوئی شئے ہوگا اگر کوئی شئے ہے تو یا موجود فی الخارج بنفسہ ہوگا یا نہیں ؟ اگر موجود ہے تو موہوم نہیں رہا اور آپ نے موہوم فرض کیا ہے ، اگر خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ اس کا منشاء انتزاع موجود ہے تو مکان تو درحقیقت وہ منشاء انتزاع ہوا ، اب گفتگو اسی منشاء انتزاع کے باب میں ہوگی کہ وہ منشاء انتزاع خارج میں موجود بنفسہ ہے ؟ یا نہیں ؟ اگر موجود ہے تو اس موہوم نہیں رہا موجود ہوگیا اور آپ نے موہوم فرض کیا ہے اور اگر وہ بنفسہ موجود نہیں ہے بلکہ اس کا منشاء انتزاع موجود ہے تو وہ مکان ہوا اور اب گفتگو اس منشاء کے باب میں ہوگی تو تسلسل لازم آئے گا جو آپ کے نزدیک بھی محال ہے۔

اگر وہ اس موہوم لاشئے محض ہے تو یہ محال ہے کیوں کہ لاشئے محض کا صغر و کبر اور زیادۃ و نقصان کے ساتھ اتصاف نہیں ہو سکتا جب کہ مکان کے متعلق یہ اوصاف بدیہی اور فلاسفہ کے درمیان بھی متفق علیہ ہیں ۔ ثابت ہوا کہ مکان کی یہ تعریف کہ وہ بُعد موہوم ہے صحیح نہیں ہے۔

مکان جسم محیط ہے ؟

ایک مکتب فکر کے نزدیک مکان جسم محیط سے عبارت ہے ، مگر یہ بھی قابل قبول و تسلیم نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں اس جسم محیط کا ثخن (دل) اور اس کی سطح ظاہر بےکار ہوتی جسم متمکن کا احاطہ تو اس جسم کی سطح باطن ہی کرے گی۔

نقطہ ؟ خط ؟

اس طرح نقطے کو بھی مکان نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ جسم متمکن تو جہات ثلاثہ میں انقسام پذیر ہوتا ہے اور نقطہ کسی جہت میں بھی انقسام و تجزی کو قبول نہیں کرتا۔

اس بنا پر خط کو بھی مکان نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ اگر چہ خط منقسم ہوتا ہے مگر صرف جہت واحدہ (طول) میں۔

اس طرح صرف یہ صورت باقی رہ جاتی ہے کہ سطح مکان ہو ، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ سطح جسم متمکن کی ہو یا جسم غیر متمکن کی ؟ تو جسم متمکن کی سطح تو مکان ہو ہی نہیں سکتا کیوں کہ اس صورت میں جسم مکان سے منتقل نہیں ہوسکے گا کیوں کہ سطح طرف الجسم کو کہتے ہیں اور طرف الجسم صرف جسم کے ساتھ ہی پایا جاتا ہے لھذا جسم اس میں سے منتقل کیسے ہوسکے گا ؟

اگر مکان جسم غیر متمکن کی سطح ہو تو جسم غیر متمکن ، جسم متمکن کو حاوی ہوگا یا محوی ہوگا یا نہ حاوی ہوگا نہ محوی ؟ آخری دونوں صورتیں ناممکن ہیں اور صرف پہلی صورت ممکن ہے کہ جسم غیر متمکن کی سطح حاوی ہو ، اب سوال صرف یہ رہ جاتا ہے کہ وہ سطح ، سطح ظاہر ہو یا سطح باطن ؟ تو ظاہر ہے کہ سطح باطن ہی حاوی ہو سکتی ہے۔

اس طرح مکان کی صحیح تعریف یہ ہوئی :

السطح الباطن من الجسم الحاوی
المماس للسطح الظاھر من
الجسم المحوی

ترجمہ :

جسم حاوی کی سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے چسپاں ہو۔

حواشی

۱- ری کنسٹرکشن آف ریلجیس تھاٹ ان اسلام، طبع لاہور ۱۹۵۴ء ص ۱۳۲ -

۲- رسالۃ المکان، الطبعۃ الاولی، بمطبعۃ دارالمعارف العثمانیہ، حیدر آباد دکن ۱۳۵۷ھ تصحیح دکتور سالم کرنکوی، ص ۳ -

۳- رسالۃ المکان ص ۹

۴- صدر الدین شیرازی، شرح ہدایت الحکمۃ ص ۱۰۸ مطبع علوی لکھنؤ ۱۲۹۱ھ / ۱۸۷۳ء

۵- کتاب الشفا، مایعم الاجسام، مبحث مکان، مخطوطہ برکات اکادمی، کراچی -

۶- ابن سینا، "النجات" ص ۱۲ مکتبہ مصطفیٰ البابی حلبی، مصر ۱۹۳۸ء -

www.IqbalCyberLibrary.net All rights reserved. ©2002-2006

مضمون نگار حضرات سے التماس

آپ اپنا مضمون جس قدر صاف لکھیں گے ، اسی قدر وہ صحیح کمپوز ہوگا۔ مناسب ہے کہ ٹائپ کرا لیں۔ بصورتِ دیگر غلطیاں رہ جانے کا قوی امکان ہے۔

مقصد یہ ہے کہ آپ کے قیمتی خیالات درست طور پر قارئین تک پہنچائے جائیں ۔ اس میں ہماری اعانت فرمائیں اور مضمون ارسال کرنے سے پہلے اُسے ایک مرتبہ پھر دیکھ لیں۔

حوالہ جات کا خاص خیال رکھیں۔

— مدیر ''اقبال ریویو''

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

اقبال کی نظم میں اصناف سخن

جگن ناتھ آزاد

کلام اقبال کی دلکشی اور دلآویزی نے جہاں میرے وجدان کو ایک عجیب و غریب کیفیت لذت سے آشنا کیا ہے وہاں اس دلکشی اور دلآویزی نے میرے لیے مطالعہ کلام اقبال کے راستے میں بعض رکاوٹیں بھی پیدا کر دی ہیں ۔ میں نے شعر اقبال میں ہیت اور مواد یا دوسرے لفظوں میں فن اور فکر کو ہمیشہ ایک اکائی کے طور پر دیکھا ہے اور کلام اقبال کے کیف و سرمستی نے کبھی اتنی مہلت ہی نہیں دی کہ میں اقبال کے یہاں فارم (form) کو کنٹینٹ (content) سے الگ کر کے دیکھوں ، حالانکہ شاعر اقبال کے مطالعے کے لیے فن کو فکر سے الگ کر کے پرکھنا بھی ضروری ہے خواہ وہ فکر کلام اقبال میں آ کر فکر محسوس ہی کیوں نہ بن گیا ہو ۔

میں پروفیسر آل احمد سرور کا ممنون ہوں کہ اُنھوں نے اب کے پھر مجھے ایک ایسا موضوع دیا ہے جس کے بارے میں مجھے دو ایک بار خیال تو آیا لیکن اس پر لکھنے کی نوبت نہیں آئی تھی ۔

اقبال اور اصناف نظم کے موضوع پر بات چیت کرنے کے لیے سب سے پہلا سوال جو ہمارے سامنے آتا ہے یہ ہے کہ اقبال نے اپنی نظم میں کس کس صنف کو استعمال کیا ہے ۔ اس کے بعد ہمیں یہ دیکھنا ہو گا کہ کس صنف کے ساتھ اقبال کا کس طرح کا تعلق خاطر یا مزاجی ربط رہا اور اس کے کیا اسباب ہو سکتے ہیں ۔ ان سوالات کے ساتھ ہی ساتھ ایک ضمنی سی بات یہ بھی سامنے آتی ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ اصناف سخن کی دو قسمیں ہیں ۔ ایک ہیت کے اعتبار سے دوسری موضوع کے اعتبار سے ۔ مثلاً ہیت کے اعتبار سے اصناف سخن ہیں مثمن ، مخمس ، مسدس ، مربع ، سبع ، قطعہ ، ترکیب بند ، ترجیع بند ، رباعی ، مثنوی ،

مستزاد وغیرہ اور موضوع کے اعتبار سے اصناف سخن ہیں مرثیہ ، قصیدہ ، مزاحیہ کلام وغیرہ ۔ اگرچہ قصیدہ ہیئتی اعتبار سے بھی ایک صنف سخن ہے ۔

یوں تو اس موضوع پر بحث کے لیے اقبال کے فارسی کلام کو اُردو کلام سے الگ نہیں کیا جا سکتا لیکن میں بوجوہ اپنے مقالے کو اقبال کے صرف اُردو کلام ہی تک محدود رکھوں گا اور جہاں تک اُردو کلام کا تعلق ہے میں نے یہ مناسب سمجھا ہے کہ بانگِ درا ، بال جبریل ، ضرب کلیم اور ارمغان حجاز کے حصہ اُردو کے علاوہ اقبال کا وہ کلام بھی پیش نظر رکھوں جو اقبال نے ان تصانیف میں شامل نہیں کیا کیونکہ اقبال کی مختلف اصناف سخن کے ساتھ ذہنی یا وجدانی ہم آہنگی کا ایک ارتقائی مطالعہ اس کے بغیر ممکن نہیں ۔

جب ہم اصناف نظم کو موضوع بنا کر کلام اقبال کا اول سے آخر تک مطالعہ کرتے ہیں تو یہ بات ہمارے سامنے آتی ہے کہ اقبال نے جن اصناف میں طبع آزمائی کی ہے وہ ہیں مسدس ، قطعہ ، مخمس ، مثنوی ، ترکیب بند اور رباعی ۔ اس فہرست میں اگر ہم گیت کی صنف کو بھی شامل کرنا چاہیں تو یہ بھی غلط نہ ہو گا ۔ قصیدے کا ذکر میں نے اس لیے یہاں نہیں کیا کہ قصیدہ اگرچہ بحثیت موضوع اپنی جگہ ایک مستقل صنف سخن ہے لیکن جہاں تک ہیئتی اصناف نظم کا تعلق ہے اقبال نے قصیدہ مسدس کی صورت میں بھی لکھا ہے اور ترکیب بند کی صورت میں بھی ۔ قصیدے کے بارے میں اہل علم کا یہ خیال کہ اب قصیدے کا دور گزر چکا ہے بڑی حد تک صحیح ہے (اگرچہ کسی نہ کسی انداز سے قصیدہ ہماری شاعری میں آج بھی باقی ہے) لیکن قصیدہ ہماری شاعری میں محض ایک مقصدی انداز کی نظم ہی کا نام نہیں ہے بلکہ بطور الگ پارۂ فن (piece of art) کے بھی اس کا مرتبہ بہت بلند ہے ، اور ہمارے اکثر شعراء محض قصیدے ہی کی وجہ سے شعر و سخن کی دنیا میں نہایت ہی ارفع مقام تک پہنچے ہیں ۔

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اپنی نظموں میں جن اصناف سخن کو برتا ہے اُن کے بارے میں یہ بیان کر دیا جائے کہ کون سی صنف کتنی بار اقبال کے یہاں آئی ہے ، تو یہ نقشہ یوں بنتا ہے : مسدس ۱۵ ، مربع ۱ ، ترکیب بند ۴۳ ۔ قطعات کی تعداد بہت زیادہ ہے ۔ ”بانگ درا میں قطعات کی تعداد ۶۱ ہے ، بال جبریل میں ۴۷ ، ضرب کلیم میں ۱۶۹

اور ارمغان حجاز میں ہے۔ متروک کلام میں بھی قطعات کی تعداد خاصی زیادہ ہے۔ قصیدہ ۴ ، مخمس ۲ ، مراثی کی تعداد خاصی زیادہ ہے۔ قصیدہ ۴ مخمس ۲ ، مراثی ۹ ، لیکن مراثی کی تعداد دوسری اصناف میں شامل ہے۔ مثلاً ملکہ وکٹوریا کا مرثیہ ترکیب بند ہے۔ ''والدہ مرحومہ کی یاد میں'' کو میں نے مثنوی کی صنف میں شامل کیا ہے ، اگرچہ اس پر بعد میں بات ہو گی کہ یہ مثنوی ہے یا نہیں۔ اسی طرح چار قصیدوں میں ایک مسدس ہے۔

اے تاجدار خطۂ جنت نشان ہند
روشن تجلیوں سے تری اختران ہند
محکم ترے قلم سے نظام جہان ہند
تیغ جگر شگاف تری پاسبان ہند
ہنگامۂ وغا میں مرا سر قبول ہو
اہل وفا کی نذر محقر قبول ہو

باقی تینوں قصیدے شکریہ دربار بہاول پور اور لاٹ صاحب اور اردو ڈائرکٹر کا خیر مقدم دونوں اعتبار سے قصیدے ہیں ، ہیئتی اعتبار سے بھی اور موضوعی اعتبار سے بھی۔

جہاں تک رباعی کا تعلق ہے بحر ہزج کے مروجہ زحافات میں اقبال نے اُردو میں صرف دو رباعیاں کہی ہیں۔

(۱)

مشہور زمانے میں ہے نام حالی
معمور مے حق سے ہے جام حالی
میں کشور شعر کا نبی ہوں گویا
نازل ہے مرے لب پہ کلام حالی

(۲)

تو قیس نہیں تو تجھ کو بن سے کیا کام
زر پاس نہیں تو راہزن سے کیا کام
مسلم کی بنائے قومیت ہے اسلام
مسلم ہے اگر تو تو وطن سے کیا کام

www.IqbalCyberLibrary.net All rights reserved.

اور جہاں تک 'مفاعیلن مفاعیلن فعولن کا تعلق ہے ان کی تعداد بہت زیادہ ہے بانگ درا اور ضرب کلیم تو بحر ہزج کے اس زحاف کی رباعیات سے خالی ہیں لیکن بال جبریل ان سے لبریز ہے اور چند رباعیات اس زحاف میں کہی ہوئی "ارمغان حجاز" (حصہ اُردو) میں بھی شامل ہیں ۔[1] مزاحیہ انداز میں اقبال نے جتنا کچھ بھی کہا ہے، "بانگ درا" میں بھی اور متروک کلام میں بھی، وہ سب قطعے کے انداز میں کہا ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ قطعے کے لیے کوئی طے شدہ ہیئت نہیں ہے سوائے اس شرط کے کہ مطلع کے بغیر ہو لیکن ہماری اُردو شاعری میں ایسے قطعات کی تعداد بھی کم نہیں ہے جن میں مطلع شامل ہے اور ہم پھر بھی انہیں قطعہ ہی کہتے ہیں ۔ مثنویوں کی تعداد ۵۰ تک پہنچتی ہے ۔ مخمس صرف دو ہیں ۔

اب اگر ہم صرف تعداد کو دیکھتے ہیں تو قطعات کی تعداد اقبال کی برتی ہوئی دوسری تمام اصناف سے زیادہ ہے ۔ بابا طاہر عریاں کے تتبع میں کہی ہوئی رباعیات کی تعداد بھی کم نہیں ہو گی اگرچہ میں نے ان کی گنتی نہیں کی ہے اور ہمارے بعض عروضی حضرات ان رباعیات کو رباعیات کہنے سے انکار کرتے ہیں اور انہیں قطعات کہنے پر مصر ہیں ۔ تو کیا اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ قطعہ ہی اقبال کی محبوب صنف سخن ہے ۔ میرا خیال ہے یہ نتیجہ انتہائی غلط اندیشی پر مبنی ہوگا کیونکہ اقبال کے قطعات ہیئتی اعتبار سے متعدد اصناف سخن میں منقسم ہیں ۔

تعداد کو پیش نظر رکھ کر جب ہم بات کرتے ہیں تو نگاہ مثنوی اور ترکیب بند پر جا کر ٹھہرتی ہے ۔ جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں مثنویوں کی تعداد اقبال کے یہاں ۵۰ ہے اور ترکیب بند کی ۳۶ ۔ مسدس کی تعداد پندرہ ہے ۔ لیکن اس حقیقت کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ اسی صنف سخن میں شکوہ اور جواب شکوہ ایسے شاہکار موجود ہیں ۔ اور صرف یہی نہیں بلکہ جب ہم اقبال کے ابتدائی کلام کا مطالعہ کرتے ہیں تو سب سے پہلے جو قابل ذکر نظم ہمارے سامنے آتی ہے وہ بھی ایک مسدس ہی ہے ۔ میری مراد "نالۂ یتیم" سے ہے ۔ "نالۂ یتیم" پہلی نظم ہے جو اقبال نے انجمن حمایت اسلام لاہور کے پندرھویں سالانہ اجلاس (۱۹۰۰)

۱۔ ویسے "ارمغان حجاز" کی فارسی رباعیات تو سب کی سب اسی زحاف میں ہیں ۔

میں پڑھی اور بقول غلام رسول مہر جس سے اُن کی شاعرانہ شہرت کا آغاز ہوا ۔ یہ وہی نظم ہے جسے سن کر صدر جلسہ مولانا نذیر احمد خان نے کہا تھا ''میں نے دبیر اور انیس کی بہت سی نظمیں سنی ہیں مگر واقعی ایسی دل شگاف نظم کبھی نہیں سنی'' ۔ یوں تو ایک مسدس ''ہمالہ'' اُسی زمانے کی نظم ہے لیکن ۱۹۰۱ء میں یعنی دوسرے برس اقبال نے جو نظم انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں پڑھی وہ ایک ترکیب بند ہے ۔

اے مہ عید بے حجاب ہے تو
حُسن خورشید کا جواب ہے تو

''نالۂ یتیم'' ۱۰۵ اشعار کی نظم ہے اور ''یتیم کا خطاب ہلال عید سے'' ۱۵۰ اشعار کی ۔ گویا جہاں تک کسی صنف سے گہرے تعلق کا معاملہ ہے ، یہ دونوں اصناف ، مسدس اور ترکیب بند ، شروع شروع میں اقبال کی محبوب اصناف سخن تھیں ۔

''ہمالہ'' (مسدس) بھی ۱۹۰۰ یا ۱۹۰۱ کی نظم ہے جو ۱۹۰۱ء کے ''مخزن'' میں چھپی ۔ اس کے بعد گل رنگیں ، عہد طفلی ، مرزا غالب اور ابر کوہسار (یعنی بانگ درا کی پہلی پانچوں نظمیں) مسدس ہیں اور متروک کلام کی چار خاص اہم نظمیں یعنی یتیم کا خطاب ہلال عید سے ، اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے ، ابر گہر بار ، یا فریاد اُمت اور برگ گل (بر مزار مقدس حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء دہلوی) ترکیب بند ہیں ۔ اور یہ وہ نظمیں جن میں اس طرح کے اشعار آتے ہیں ۔

ہم سخن ہونے کو ہے معمار سے تعمیر آج
آئینے کو ہے سکندر سے سر تقریر آج
نقش کے نقاش کو اپنا مخاطب کر لیا
شوخی تحریر سے گویا ہوئی تصویر آج
سن کے کیا کہتی ہے دیکھیں باد عنبر باد صبح
لب کشا ہونے کو ہے اک غنچۂ دلگیر آج
آج ہم حال دل درد آشنا کہنے کو ہیں
اس بھری محفل میں اپنا ماجرا کہنے کو ہیں
محفل عشرت میں ہے کیا جانے کس کا انتظار
آج ہر آہٹ کو ہم آواز پا کہنے کو ہیں

اور یہ نعت اسی نظم ہی کا حصہ ہے

اے کہ بر دلہا رموز عشق آساں کردۂ
سینہ ہا را از تجلی بوستاں کردۂ
اے کہ صد طور است پیدا از نشان پائے تو
خاک یثرب را تجلی گاہ عرفاں کردۂ
اے کہ بعد از تو نبوت شد بہ ہر مفہوم شرک
بزم را روشن ز شمع نور عرفاں کردۂ
اے کہ ہم نام خدا باب دیار علم تو
اسپے بودی و حکمت را نمایاں کردۂ

(اسلامیہ کالج کا خطاب)

آسماں مجھ کو بجھادے جو فروزاں ہوں میں
صورت شمع سر گور غریباں ہوں میں
ضبط کی جا کے سنا اور کسی کو ناصح
اشک بڑھ بڑھ کے یہ کہتا ہے کہ طوفاں ہوں میں
ہوں وہ مضمون کہ مشکل ہے سمجھنا میرا
کوئی مائل ہو سمجھنے پہ تو آساں ہوں میں
رند کہتا ہے ولی مجھ کو، ولی رند مجھے
سن کے ان دونوں کی تقریر کو حیراں ہوں میں
زاہد تنگ نظر نے مجھے کافر جانا
اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلماں ہوں میں
کوئی کہتا ہے کہ اقبال ہے صوفی مشرب
کوئی سمجھا ہے کہ شیدائے حسیناں ہوں میں
ہوں عیاں سب پہ مگر پھر بھی ہیں اتنی باتیں
کیا غضب آئے نگاہوں سے جو پنہاں ہوں میں
دیکھ اے چشم عدو مجھ کو حقارت سے نہ دیکھ
جس پہ خالق کو بھی ہو ناز وہ انساں ہوں میں

(ابر گہر بار)

کیوں نہ ہوں ارماں مرے دل میں کلیم اللہ کے
طور در آغوش ہیں ذرے تری درگاہ کے

شان محبوبی ہوئی ہے پردہ دار شان عشق
ہائے کیا رتبے ہیں اس سرکار عالی جاہ کے
چھپ کے ہے بیٹھا ہوا اثبات نفی غیر میں
لا کے دریا میں نہاں موتی ہیں الّا اللہ کے
سنگ اسود تھا مگر سنگ فسان تیغ عشق
زخم میرے کیا ہیں دروازے ہیں بیت اللہ کے
محو اظہار تمنائے دل ناکام ہوں
لاج رکھ لینا کہ میں اقبال کا ہم نام ہوں

(برگ گل)

یہ ۱۹۰۳ تک کی تصویر ہے۔ ۱۹۰۴ء میں اقبال نے پھر ایک معرکہ آرا ترکیب بند لکھا جس کا عنوان ہے "تصویر درد"۔
نہیں منت کش تاب شنیدن داستاں میری۔یہ نظم اقبال نے اسی سال یعنی ۱۹۰۴ء میں انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں پڑھی لیکن انھی چند برسوں میں اقبال نے چند قطعات نما نظموں کے علاوہ چند مثنوی نما نظمیں بھی کہیں، مثلاً ایک پہاڑ اور گلہری، ایک گائے اور بکری، بچے کی دعا، ہمدردی، ماں کا خواب، پرندے کی فریاد، خفتگان خاک سے استفسار، شمع و پروانہ، صدائے درد، آفتاب، شمع، درد عشق، گل پژ مردہ، سید کی لوح تربت، ماہ نو، انسان اور بزم قدرت، رخصت اے بزم جہاں اور طفل شیر خوار۔ دو ایک مسدس بھی کہے۔ آفتاب صبح اور موج دریا اور اگر آپ نظم بعنوان "شاعر" کو جو ایک ہی بند پر مشتمل ہے مسدس ہی سمجھیں تو گویا تین مسدس اور ایک چھوٹا سا ترکیب بند کہا جس کا عنوان ہے "عشق اور موت"۔ یہاں یہ ذکر کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے اکثر قطعے جو "تصویر درد" سے پہلے کہے گئے یا بعد میں، اس انداز کے ہیں کہ اگر ان میں ایک ایک بند اور بڑھا دیا جاتا تو یہ ترکیب بند ہی بن جاتے لیکن یہ بات اتنی اہم نہیں جتنی یہ کہ "جواب شکوہ" کے بعد جو ۱۹۱۲ ہی کی نظم ہو سکتی ہے اقبال نے کوئی مسدس نہیں لکھا، حالانکہ "جواب شکوہ" سے قبل شکوہ، وطنیت اور نالۂ فراق ایسے مسدس وہ ہمیں دے چکے تھے۔ یعنی اگر ہم اقبال کے متروک کلام کو پیش نظر نہ رکھیں اور ایک لحاظ سے رکھنا بھی نہیں چاہیے تو "جواب شکوہ" اقبال کا آخری مسدس ہے۔ متروک

کلام کی بات یہ ہے کہ ۱۹۱۸ء میں جنگ عظیم کے خاتمے پر اقبال نے نو بند کا ایک مسدس کہا جس کا عنوان ہے ''پنجاب کا جواب''۔ اس مسدس کی شان نزول یہ ہے کہ پنجاب کے گورنر سر مائیکل اوڈ وائر نے جنگی کوششوں کو فروغ دینے کے لیے مشاعروں کا بھی انتظام کیا تھا۔ اس سلسلے میں اُس نے اقبال سے بطور خاص نظم کہنے اور مشاعرے میں آکے پڑھنے کی فرمائش کی تھی۔ غلام رسول مہر لکھتے ہیں کہ ''زمانہ ایسا نازک تھا کہ اس فرمائش کو ٹالنے کی کوئی صورت نہ نکل سکتی تھی۔ لہذا اقبال نے نظم کہی اور خود مشاعرے میں جا کر پڑھی''۔ یہ نظم بقول مہر صاحب ۱۱ مئی ۱۹۱۸ء کے ''وکیل'' امرتسر میں شائع ہوئی تھی۔

تلوار تیری دہر میں نقاد خیر و شر
بہروز، جنگ توز، جگر سوز، سینہ در
رایت تری سپاہ کا سرمایۂ ظفر
آزادہ، پر کشادہ، پری زادہ، مہم سپر
سطوت سے تیری پختہ جہاں کا نظام ہے
ذرے کا آفتاب سے اونچا مقام ہے
وقت آگیا کہ گرم ہو میدان کارزار
پنجاب ہے مخاطب پیغام شہر یار
اہل وفا کے جوہر پنہاں ہوں آشکار
معمور ہو سپاہ سے پہنائے روز گار
تاجر کا زر ہو اور سپاہی کا زور ہو
غالب جہاں میں سطوت شاہی کا زور ہو

تو گویا متروک کلام کو اگر پیش نظر رکھیں تو یہ اقبال کا آخری مسدس ورنہ در اصل آخری مسدس جواب شکوہ ہے جو ۱۹۱۲ کی تخلیق ہے۔

متروک کلام کا ذکر آ گیا تو دو چھوٹی چھوٹی مثالیں اور بھی پیش کر دینا نامناسب نہ ہو گا۔ یہ مثالیں ہیں ترجمہ از ڈانگ اور ایک وید کا منتر کا ترجمہ۔ یہ دونوں نظمیں صرف ایک ایک بند پر مشتمل ہیں۔ یوں تو انھیں ہم قطعہ بھی کہہ سکتے ہیں لیکن ہیں یہ دونوں مسدس کے فارم میں۔ یہاں مشکل یہ ہے کہ مسدس کا فارم ہونے کے

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006

باوجود ہم محض ایک بند کو مسدس کہیں بھی تو کیسے ۔ بہر طور وہ دونوں نظمیں یہ ہیں ۔

ترجمہ از ڈانٹک

دل شمع صفت عشق سے ہو نور سراپا
اور فکر یہ روشن ہو کہ آئینہ ہے گویا
نیکی ہو ہر ایک فعل کی نیت سے ہو پیدا
ہر حال میں ہو خالق ہستی پہ بھروسا
ایسی کوئی نعمت تہ افلاک نہیں ہے
یہ بات جو حاصل ہو تو کچھ باک نہیں ہے

وید منتر کا ترجمہ

خوشیوں سے ہو اندیشہ نہ غیروں سے خطر ہو
اصحاب سے کھٹکا ہو نہ اعدا سے حذر ہو
روشن میرے سینے میں محبت کا شرر ہو
دل خوف سے آزاد ہو بیباک نظر ہو
پہلو میں مرے دل ہو ہے آشام محبت
ہر شے ہو مرے واسطے پیغام محبت

اب اس سوال پر بحث کو تھوڑی دیر کے لیے ملتوی کرتے ہوئے کہ اقبال نے یکلخت تخلیق مسدس سے کیوں اپنا رشتہ توڑ لیا اقبال کی باقی مانده دو محبوب اصناف سخن کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور وہ اصناف سخن ہیں مثنوی اور ترکیب بند ۔ جہاں تک تعداد کا تعلق ہے اقبال کے یہاں مثنویاں چون ہیں اور ترکیب بند ۳۶ ہیں ۔ لیکن کسی شاعر کے وجدان اور اُس کی تخلیقی صلاحیتوں کی بات کرتے ہوئے اصناف کی یا مصرعوں کی یا حروف کی گنتی کرنا اور محض تعداد ہی کی بنا پر کسی نتیجے پر پہنچنا صحیح تنقیدی طریق کار نہیں ۔ یہ مشینی عمل اس اس ادبی جائزے سے دور ہی رہے تو اچھا ہے ۔ یہ بات میں اس لیے کہہ رہا ہوں کہ تعداد میں فرق کے باوجود جہاں مثنویوں میں خفتگان خاک سے استفسار ، سید کی لوح تربت ، بلال ، داغ ، صقلیہ ، بلاد اسلامیہ ، گورستان شاہی ، فلسفۂ غم ، والدہ مرحومہ کی یاد میں ، ساقی نامہ ،

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved

پیر و مرید اور ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام ، ایسی نظمیں شامل ہیں وہاں ترکیب بندوں میں تصویر درد ، شمع و شاعر ، خضر راہ ، طلوع اسلام ، مسجد قرطبہ ، ذوق و شوق ، جاوید سے ، ابلیس کی مجلس شوریٰ اور مسعود مرحوم ایسا کلام شامل ہے ۔ ظاہر ہے کہ مسجد قرطبہ اور ذوق و شوق کو جو مقبولیت حاصل ہوئی وہ مثنویوں میں ساقی نامہ کے علاوہ اور کسی نظم کو حاصل نہیں ہوئی ۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ والدۂ مرحومہ کی یاد میں اور گورستان شاہی کا رتبہ کم ہے ۔

یہاں مثنوی کے بارے میں ایک بات کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ کہ مثنوی کے لیے اگرچہ مقررہ اوزان نہیں ہیں لیکن مروجہ اوزان ضرور ہیں اور مروجہ اوزان سے ہٹ کے کسی اور بحر میں کہی ہوئی مثنویوں کو اہل نظر نے بالعموم اونچا مقام نہیں دیا ۔ منقبط کی مثنوی شاہنامۂ اسلام ادبی محاسن سے لبریز ہے لیکن چونکہ بحر لروج مثمن سالم میں ہے اس لیے اسے نقادوں نے میر حسن کی مثنوی سحر البیان یا دیا شنکر نسیم کی گلزار نسیم کا مرتبہ نہیں دیا ۔

جہاں تک اقبال کا تعلق ہے اُنہوں نے طویل فارسی مثنویوں مثلاً اسرار خودی ، رموز بے خودی ، گلشن راز جدید ، بندگی نامہ ، مسافر اور پس چہ باید کرد اے اقوام شرق وغیرہ میں اس رواج کی پابندی کی ہے لیکن مختصر مثنویوں میں خواہ وہ فارسی میں ہوں خواہ اُردو میں ، انھوں نے اس پابندی کو پیش نظر نہیں رکھا ۔ اُردو کلام کی بات یہ ہے کہ ساقی نامہ ، پیر و مرید اور ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام تو مثنوی کی مروجہ بحروں میں ہیں لیکن باقی مثنویاں غیر مروجہ بحروں میں ہیں ۔ غالباً یہی سبب ہے کہ ان مثنویوں کو جو مثنوی کی مروجہ بحروں میں ہیں اونچے پائے کی شاعری ہونے کے باوجود اہل نظر نے مثنویوں کے زمرے میں شامل نہیں کیا اور اقبال کی اُردو مثنویوں کا ذکر جب بھی آیا والدہ مرحومہ کی یاد میں یا گورستان شاہی کا ذکر نہیں کیا گیا بلکہ ساقی نامہ ، پیر و مرید ، اور ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام ہی کو در خور اعتنا سمجھا گیا ۔ اور پھر ان مثنویوں کی ایک خصوصیت اور بھی ہے کہ اقبال نے چند اشعار کے بعد ٹیپ کا شعر لا کر انھیں مختلف بندوں میں تقسیم کر دیا ہے حالانکہ مثنوی اس طرح کے ضابطے سے بے نیاز ہوتی ہے ۔ کہیں کہیں اقبال کا یہی رویہ ترکیب بند کی جانب بھی رہا

ہے ۔ اب ضابطہ تو یہ کہتا ہے کہ ترکیب بند کے ہر بند میں اشعار کی تعداد یکساں ہو لیکن اقبال نے اس ضابطے سے کہیں کہیں انحراف کیا ہے ۔ مثلاً ''سیر فلک'' ایک چھوٹا سا ترکیب بند ہے جو صرف دو بندوں پر مشتمل ہے ۔ اس کی صورت یہ ہے کہ پہلے بند میں چار شعر ہیں اور دوسرے میں دس ۔

مثنوی کی غیر مروجہ بحروں میں مثنوی لکھنے اور انہیں کہیں کہیں مختلف بندوں میں تقسیم کر دینے سے یا ترکیب بند کے مختلف بندوں میں تعداد اشعار میں کمی بیشی کرنے سے اقبال کے شاعرانہ مزاج کا ایک نمایاں پہلو ہمارے سامنے آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ روایت کا احترام اور روایت سے بغاوت کا ایک حسین امتزاج اقبال کے احساس میں موجود ہے ۔ اس طرح کی بغاوت اقبال نے صنف غزل میں بھی کی ہے مثلاً اُنھوں نے ضابطے کے خلاف کہیں کہیں غزل کو ٹیپ کے شعر پر ختم کیا ہے لیکن چونکہ اقبال کی غزل پر بات چیت اس مقالے کے اسکوپ سے باہر ہے اس لیے اس بحث کو میں آگے نہیں بڑھاؤں گا ۔

قطعے کا ذکر آ گیا ہے تو اس سلسلے میں دو ایک باتیں اور بھی کہنا چاہوں گا ۔ اقبال نے کہیں تو اپنے قطعے پر عنوان کے طور پر لفظ قطعہ ہی لکھا ہے اور اس طرح کے تمام قطع مطلع کے بغیر شروع ہوتے ہیں ۔ کہیں عنوان کے طور پر لفظ قطعہ نہیں لکھا لیکن اس طرح کی بعض منظومات بھی ہیں قطعات بھی ۔ یہ اور بات ہے کہ یہ منظومات خاصے طویل قطع ہیں اور کہیں کہیں یہ منظومات مطلع سے شروع ہو جاتی ہیں ۔ گویا ان قطعات کے مطالعے سے بھی مزاج اقبال کا وہی پہلو سامنے آتا ہے جس کا ذکر میں پہلے کر چکا ہوں یعنی بیک وقت روایت کا احترام اور روایت سے بغاوت ۔ اقبال نے اوزان اور بحر میں تحریف نہیں کی 'نظم آزاد' نظم معرا یا نثری نظم نہیں کہی لیکن مختلف اصناف کے تعلق سے مروجہ اور مسلمہ ضابطوں کی پابندی نہ کرکے اور بعض اصناف کو اپنے بنائے ہوئے سانچے میں ڈھال کر نئی نسل کو یقیناً اوزان اور بحر میں تحریف کرنے کا رستہ دکھایا ہے ۔

قطع کے ذکر میں ایک عام غلطی کی جانب اشارہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ۱۵ ستمبر ۱۹۰۱ کے ''کشمیری گزٹ'' میں کشمیر ہی کے متعلق اقبال کے آٹھ قطعات شائع ہوئے ۔ مولوی محمد

دین فوق نے اُنھیں رباعیات کا عنوان دیا ۔ ممکن ہے وہ رباعی اور قطعے کا فرق نہ جانتے ہوں ۔ لیکن مقام حیرت ہے کہ علامہ اقبال نے خود بھی اُن کی اس غلطی کی نشان دہی نہیں کی کیونکہ اُس صورت میں "کشمیری گزٹ" کے بعد کے شمارے میں اس غلطی کی تصحیح ہو جاتی ۔ خیر علامہ اقبال تو بے نیاز آدمی تھے اُنھوں نے اس بات کا خیال ہی نہیں کیا ہو گا ۔ زیادہ تعجب اس بات پر ہے کہ عبداللہ قریشی اور صادق علی دلاوری نے بھی اور سرود رفتہ میں غلام رسول مہر نے بھی ان قطعات کو رباعیات ہی کہا ہے ۔

جب میں اصناف سخن میں اقبال کی تحریفات کا ذکر کرتا ہوں تو میری مراد یہ ہرگز نہیں ہوتی کہ اقبال نے قطعے کو رباعی یا رباعی کو قطعہ سمجھا ۔ تحریف یا تصرف کی وضاحت میں اقبال کی ایک متروک نظم کی مثال دے کر کروں گا ۔ متروک نظم کی مثال یہ ظاہر کرنے کے لیے دی جا رہی ہے کہ شروع ہی سے اقبال کا شعور شعر ایک طرح سے بغاوت کی راہ پر چل رہا تھا ، ورنہ اس طرح کی مثالیں بعد کے کلام میں بھی ملتی ہیں ۔ یہاں جس متروک نظم کا میں ذکر کر رہا ہوں اُس کا عنوان ہے "منشی محبوب عالم کے سفر یورپ پر" ۔ اس کا پہلا شعر مثنوی کا ہے ۔

لیجیے حاضر ہے مطلع رنگیں
جس پہ صدقے ہو شاہد تحسیں

اور اس کے فوراً بعد نظم نے ترکیب بند کی صورت اختیار کر لی ہے جو اقبال کی محبوب صنف نظم ہے ۔

یہ غالباً میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ قصیدہ ہیئتی اعتبار سے بھی ایک صنف سخن ہے اور موضوعی اعتبار سے بھی ۔ اقبال نے ساری زندگی میں چار قصیدے لکھے ۔ تین تو موضوعی اور ہیتی دونوں پہلوؤں سے قصیدے ہیں اور ایک قصیدہ مسدس کے انداز میں ہے ۔ جہاں تک ہیئتی اعتبار سے قصیدے کا تعلق ہے یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اقبال کو اس صنف میں بھی وہ قادر الکلامی حاصل ہے جو ہمارے اہم قصیدہ نگار شعرا مثلاً ذوق اور سودا کو حاصل ہے ۔ اس ضمن میں اقبال فارسی شعراء میں بھی بڑا اونچا مقام رکھتے ہیں ۔ اقبال پتھریلی زمین کو کس طرح پانی کر دیتے

ہیں یہ کمال فن اُن کا صرف اُن کے قصائد ہی میں نظر آتا ہے ۔ اگر اقبال نواب بہاول پور کی شان میں قصیدہ نہ لکھتے تو اُن کے کمال فن کا یہ پہلو قارئین اقبال کی نظر سے پوشیدہ رہتا ۔ اس قصیدے کی ردیف ''زمیں'' ہے اور قافیہ ہے اختر ، مصدر ، گوہر ، اسکندر ، احمر وغیرہ ۔

اڑتالیس اشعار کا یہ قصیدہ ۱۹۰۳ کا ہے جب کہ ابھی اقبال کی شاعری کی ابتدا تھی ۔ غلام رسول مہر "سرود رفتہ" میں لکھتے ہیں :-
نومبر ۱۹۰۳ میں رکن الدولہ ، نصرت جنگ مخلص الدولہ حافظ الملک ہز ہائی نیس نواب محمد بہاول خان پنجم عباسی کو والسرائے نے خود اپنے ہاتھوں سے مسند سلطنت پر بٹھایا اور زمام اختیارات اُن کے ہاتھ میں دی۔ اس خوشی کی تقریب میں جو جشن ریاست میں منایا گیا وہ مدتوں یادگار رہے گا ۔ چونکہ ہزہائی نیس کے والد ماجد اس زمانے میں وفات پا گئے تھے جب ہزہائی نیس کا سن مبارک بلوغ کو نہ پہنچا تھا اس لیے ریاست میں انتظام کونسل آف ریجینسی کے ذریعے سے جاری رہا ۔ اختیارات حکومت ملنا ریاست کی تاریخ میں بہت بڑا واقعہ تھا اس لیے روسائے عالی تبار اور راجگان ذیشان کے علاوہ ہر فرقے اور طبقے کے منتخب لوگ بھی اس تقریب سعید میں شامل تھے ۔ اقبال سے قصیدے کی فرمائش کی گئی اور اُنھیں بطور خاص اس تقریب میں بلایا گیا تھا لیکن وہ رخصت نہ ملنے کے باعث جا نہ سکے ۔ قصیدہ نومبر ۱۹۰۳ء کے "مخزن" میں شائع ہوا تھا ۔ آخر میں حکمرانی کا صحیح خاکہ پیش کیا ہے ۔

یہ قصیدہ یوں شروع ہوتا ہے ۔

بزم انجم میں ہے گو چھوٹا سا اک اختر زمیں
آج رفعت میں ثریا سے بھی ہے اوپر زمیں
اوج میں بالا فلک سے مہر سے تنویر میں
کیا نصیبہ ہے رہی ہر معرکے میں سر زمیں
انتہائے نور سے ، ہر ذرہ اختر خیز ہے
مہر و ماہ و مشتری صیغے ہیں اور مصدر زمیں
لے کے پیغام طرب جاتی ہے سوئے آسماں
اب نہ ٹھہرے گی کبھی اطلس کے شانوں پر زمیں
شوق بک جانے کا ہے فیروزہ گردوں کو بھی
مول لیتی ہے لٹانے کے لیے گوہر زمیں

یہ تشبیب کے اشعار ہیں ۔ اب گریز کا حصہ دیکھیے

چاندنی کے پھول پر ہے ماہ کامل کا سماں
دن کو ہے اوڑھے ہوئے مہتاب کی چادر زمیں
آسماں کہتا ہے ظلمت کا جو ہو دامن میں داغ
دھووے پانی چشمۂ خورشید سے لے کر زمیں

گریز کے بعد حسب دستور مدح کے اشعار ہیں

چومتی ہے دیکھنا جوش عقیدت کا کمال
پائے تخت یادگار عم پیغمبر زمیں
زینت مسند ہوا عباسیوں کا آفتاب
ہو گئی آزاد احسانِ شہ خاور زمیں
یعنی نواب بہاول خاں ، کرے جس پر فدا
بحر موتی ، آسماں انجم ، زر و گوہر زمیں
جس کے بد خواہوں کی شمع آرزو کے واسطے
رکھتی ہے آغوش میں صد موجۂ صرصر زمیں
جس کی بزم مسند آرائی کے نظارے کو آج
دل کے آئینے کو لائی دیدۂ جوہر زمیں
جس کی راہ آستاں کو حق نے وہ رتبہ دیا
کہکشاں اس کو سمجھتا ہے فلک ، محور زمیں

اب ان مدحیہ اشعار کے ساتھ ہی ایک بند ختم ہوتا ہے ۔ ان دو شعروں پر

جس کے ثانی کو نہ دیکھے مدتوں ڈھونڈے اگر
ہاتھ میں لے کر چراغ لالۂ احمر زمیں
وہ سراپا نور اک مطلع خطابیہ پڑھوں
جس کے ہر مصرعے کو سمجھے مطلع خاور زمیں

اور وہ مطلع یہ ہے

اے کہ فیض نقش پا سے تیرے گل بر سر زمیں
اے کہ تیرے دم قدم سے خسرو خاور زمیں

اور اس بند میں اقبال پند و نصائح سے کام لیتے ہوئے کہتے ہیں

ہو ترا عہد مبارک صبح حکمت کی نمود
وہ چمک پائے کہ ہو محسود ہر اختر زمیں
سامنے آنکھوں کے پھر جائے سماں بغداد کا
ہند میں پیدا ہو پھر عباسیوں کی سر زمیں
محو کر دے عدل تیرا آسماں کی کجروی
کتّیات دہر کے حق میں بنے مسطر زمیں
صلح ہو ایسی گلے مل جائیں ناقوس و اذاں
ساتھ مسجد میں رکھے بت خانۂ آزر زمیں
نام شاہنشاہ اکبر زندۂ جاوید ہے
ورنہ دامن میں لیے بیٹھی ہے سو قیصر زمیں
بادشاہوں کی عبادت ہے رعیت پروری
ہے اسی اخلاص کے سجدے سے قائم ہر زمیں
ہے مروت کی صدف میں گوہر تسخیر دل
ہو گہر وہ بے کرے جس پہ فدا کشور زمیں
حکمراں مست شراب عیش و عشرت ہو اگر
آسماں کی طرح ہوتی ہے ستم پرور زمیں
عدل ہو مالی اگر اس کا یہی فردوس ہے
ورنہ ہے مٹی کا ڈھیلا ، ''خاک کا'' پیکر زمیں

پند و نصائح کے بعد قصیدے کا دعائیہ حصہ آتا ہے جس میں اقبال لکھتے ہیں

لا مکاں تک کیوں نہ جائے گی دعا اقبال کی
عرش تک پہنچی ہے جس کے شعر کی اڑ کر زمیں
خانداں تیرا رہے زیبندۂ تاج و سریر
جب تلک مثل تمر کھاتی رہے چکر زمیں
مسند احباب رفعت سے ثریا بوس ہو
خاک رخت خواب ہو اعدا کا اور بستر زمیں
تیرے دشمن کو اگر شوق گل و گلزار ہو
باغ میں سبزے کی جا پیدا کرے نشتر زمیں
ہو اگر پنہاں تری ہیبت سے ڈر کر زیر خاک
مانگ کر لائے شعاع مہر سے خنجر زمیں

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved ©2002-2006

اب دیکھیے قصیدے کے تمام لوازم اس قصیدے "دربار بہاول پور" میں جمع ہیں ۔ تشبیب بھی ہے ، گریز بھی ، مدح بھی ، پند و نصائح بھی اور دعا بھی لیکن ایک شے اگر نہیں ہے تو وہ قصد ہے ۔ قصیدے میں یا اپنی زندگی میں اس طرح کا قصد جو قصیدے کا جزو لاینفک ہے اقبال کے درویشانہ مزاج سے ہم آہنگی نہیں رکھتا اور اسی قصیدے میں بھی فقدان قصد اُس قصیدے کا شاعرانہ مرتبہ بلند تر کر دیتا ہے ، اور اسی فقدان اشعار قصد میں اقبال کے نظریہ فن پر بھی روشنی پڑتی ہے اور اصناف نظم کی جانب اُن کے رویے پر بھی ۔ یہ قصیدہ ان اشعار پر ختم ہوتا ہے ۔

پاک ہے گرد غرض سے آئنہ اشعار کا
جو فلک رفعت میں ہو لایا ہوں وہ چن کر زمیں
تھی تو بہتر ہی مگر مدحت سرا کے واسطے
ہو گئی ہے گل کی پتی سے بھی نازک تر زمیں

جہاں اول الذکر شعر دعویٰ اور دلیل دعویٰ کی ایک جامع تصویر پیش کرتا ہوا ہمیں غنی کاشمیری کے تغزل کی یاد دلا جاتا ہے وہاں ثانی الذکر شعر جو اس قصیدے کا آخری شعر ہے صنعت تضاد کی ایک خوبصورت مثال ہے ۔ واضح رہے کہ قصیدے کے حسن کو فروغ صنائع بدائع ہی سے ملتا ہے ۔ یہ اور اس طرح کے تمام محاسن اس قصیدے میں جمع ہیں اور اگر نہیں ہے تو صرف قصد یا غرض کا شعر اور اقبال کا شاعرانہ مزاج اس امر کا متقاضی ہے کہ قصیدے کے ایک اہم جزو کو قصیدے سے خارج کرنا منظور لیکن اپنے نظریۂ حیات کو مجروح کرنا منظور نہیں اور یہی شاعر اقبال کی شان جدت بھی ہے ، شان بغاوت بھی اور شان قلندری بھی ۔

اسی طرح اپنے دوست مہاراجہ سرکشن پرشاد مدار المہام ریاست حیدر آباد کی شان میں قصیدہ لکھتے ہوئے جہاں یہ کہتے ہیں

اس قدر حق نے بنایا اُس کو عالی مرتبت
آسماں اُس آستانے کی ہے اک مشت غبار
کی وزیر شاہ نے وہ عزت افزائی مری
چرخ کے انجم مری رفعت پہ ہوتے تھے نثار
مسند آرائے وزارت ، راجہ کیواں حشم
روشن اُس کی رائے روشن سے ہے لوح روزگار

اُس کی تقریروں سے روشن گلستان شاعری
اُس کی تحریروں پہ نظم مملکت کا انحصار
لیلی معنی کا محمل اُس کی نثر دلپذیر
نظم اُس کی شاہد راز ازل کی پردہ دار
اُس کے فیض پا کی منت خواہ کان لعل خیز
بحر گوہر آفریں دست کرم سے شرمسار
سلسلہ اُس کی مروت کا یونہی لا انتہا
جس طرح ساحل سے عاری بحر نا پیدا کنار
دل ربا اُس کا تکلم ، خلق اُس کا عطر گل
غنچہ و گل کے لیے موج نفس باد بہار
ہو خطا کاری کا ڈر ایسے مدبر کو کہاں
جس کی ہر تدبیر کی تقدیر ہو آئینہ دار
ہے یہاں شان امارت پردہ دار شان فقر
خرقہ درویشی کا ہے زیر قبائے زرنگار
خاکساری جوہر آئینۂ عظمت بنی
دست وقف کار فرمائی و دل مصروف یار
نقش وہ اس کی عنایت نے مرے دل پہ کیا
محو کر سکتا نہیں جس کو مرور روزگار

وہاں یہ قصیدہ اس شعر پر ختم کرتے ہیں

شکریہ احسان کا اے اقبال لازم تھا مجھے
مدح پیرائی امیروں کی نہیں میرا شمار

اب یہ جو روایت سے بغاوت کی بات میں نے کی ہے یا یہ کہا ہے کہ اقبال نے مختلف اصناف نظم میں تحریف اور تصرف کرکے اپنے بعد آنے والے شعراء کو شاعری کے نئے رستوں سے آشنا کیا ہے تو اس کی ایک مثال اُس قصیدے میں بھی نظر آتی ہے جو اقبال نے ۱۹۰۲ء میں پنجاب کے لفٹینٹ گورنر سر ولیم میکورتھ ینگ اور ڈائرکٹر سررشتۂ تعلیم ولیم بل کے اعزاز میں پڑھا۔ یہ قصیدہ اُنھوں نے اپنی ذات کے لیے نہیں بلکہ انجمن حمایت اسلام کے لیے لکھا اور مقصد اقبال کا یہ تھا کہ تاج برطانیہ کے ان نمائندوں کی تشریف آوری سے انجمن حمایت اسلام کو فائدہ پہنچے۔

چنانچہ اس قصیدے میں کہتے ہیں ۔

مدد جہان میں کرتے ہیں آپ ہم اپنی
غریب دل کے ہیں لیکن مزاج کے ہیں امیر
مگر حضور نے ہم پر کیا ہے وہ احسان
کہ جس کے ذوق سے شیریں ہوا لب تقریر
عجب طرح کا نظارا ہے اپنی محفل میں
کہ جس کے حسن پہ نازاں ہے خامۂ تحریر
خوشا نصیب کہ یہ بھرہ حضور آئے
ہماری بزم کی یک بار بڑھ گئی توقیر

اور وہ جو میں نے ''پنجاب کا جواب'' کا ذکر کیا ہے اور جو اس بند پر ختم ہوتا ہے ۔

جب تک چمن کی جلوۂ گل پر اساس ہے
جب تک فروغ لالۂ احمر لباس ہے
جب تک نسیم صبح عنادل کو راس ہے
جب تک کلی کو قطرۂ شبنم کی پیاس ہے
قائم رہے حکومت آئیں اسی طرح
دبتا رہے چکور سے شاہیں اسی طرح

تو اس کا دوبارہ ذکر یہاں اس لیے بھی ضروری ہے کہ یہ فارسی یا اُردو میں غالباً واحد قصیدہ ہے جو مسدس کے انداز میں لکھا گیا ہے اور جو اقبال کی جدت پسندی کی دلیل ہے ۔

قصیدے کے ساتھ ہی مرثیے کا ذکر بھی ناگزیر معلوم ہوتا ہے ۔ فارسی شاعری میں مرثیے بالعموم ترکیب بند کے انداز میں لکھے گئے ہیں یا ترجیع بند کے انداز میں ۔ ترجیع بند تو خیر اقبال کے یہاں سرے سے معدوم ہے اور میری ناقص رائے میں اس کا جو سبب ہو سکتا ہے وہ اسی مقالے میں اپنے صحیح مقام پر میں عرض کر دوں گا ۔ یہاں صرف یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہ انیس نے مرثیے کو مسدس کا لباس پہنا کر مرثیے کے موضوع اور مسدس کو یک جان کر دیا ہے ۔ اقبال نے اس ضمن میں میر انیس کی پیروی نہیں کی ۔ اول تو اقبال کے یہاں مرثیے کم تعداد میں ہیں لیکن اگر ہم 'گورستان شاہی' فلسفۂ غم ، اور بلاد اسلامیہ کو بھی

مرثیے کی صنف میں شامل کریں (جو شاید مناسب نہ ہو) تو بھی تعداد کوئی زیادہ نہیں بنتی لیکن قابل ذکر بات یہ ہے کہ اقبال نے کوئی مرثیہ مسدس کے انداز میں نہیں لکھا ۔ یا تو یہ مثنوی کی صورت میں ہیں یا قطعے کے انداز میں اور یا ترکیب بند کے پیکر میں ۔ اور اس سے جو نتیجہ ہمارے سامنے آتا ہے وہ یہی ہے کہ اُردو میں مرثیہ گوئی کی جو روایت قائم تھی اقبال نے اُس کی پیروی کرنا پسند نہیں کیا ۔ یہاں اپنے نقطۂ نگاہ کی وضاحت کے لیے میں اقبال ہی کے دو شعر پیش کرنا چاہوں گا

جو عالم ایجاد میں ہے صاحب ایجاد
ہر دور میں کرتا ہے طواف اُس کا زمانہ
تقلید سے ناکارہ نہ کر اپنی خودی کو
کر اس کی حفاظت کہ یہ گوہر ہے یگانہ

میں نے شروع میں اُن اصناف سخن کی نشان دہی کرتے وقت جن میں اقبال نے اپنا کلام ہمیں دیا ہے تاریخ گوئی کا ذکر نہیں کیا ہے ۔ معلوم نہیں تاریخ گوئی کوئی الگ صنف سخن ہے یا نہیں لیکن اقبال کا کلام اس صنف سے بھی خالی نہیں ۔ اور اگرچہ اس صنف میں اقبال نے کسی ایسی تحریف یا تصرف سے کام نہیں لیا جس سے اُنھوں نے مثنوی، ترکیب بند، قصیدے اور مرثیے میں لیا ہے لیکن فن تاریخ گوئی میں اُنھیں جو ید طولیٰ حاصل تھا اُس کی مثال اقبال کے ہمعصروں یا اقبال کے بعد آنے والے شاعروں کے یہاں بہت کم ملے گی ۔ در اصل اقبال نے زیادہ تر تاریخیں فارسی شعر میں نکالیں ۔ عربی میں بھی اُنھوں نے مادہ ہائے تاریخ نکالے لیکن شاید ایک دو سے زیادہ نہیں ۔

اقبال کی مزاحیات سب کی سب قطعے کے انداز میں ہیں ۔ "بانگ درا" کے مزاحیہ قطعات تو ہم سب کے سامنے ہیں لیکن متروک کلام کے تمام قطعات ہمارے سامنے نہیں ہیں ۔ ان میں سے ایک قطعہ میں تفنن طبع کی خاطر یہاں پیش کر رہا ہوں ۔

ھند کی کیا پوچھتے ہو اے حسینان فرنگ
دل گراں ، ہمت سبک ، ووٹر فزوں ، روزی تنگ
بے ٹکٹ ، بے پاس بھارت کی سیاسی ریل میں
ہو گیا آخر مسیتا بھی مع احباب بک

"لٹک ودِن" کا حکم تھا اس بندۂ اللہ کو
اب یہ سنتے ہیں نکلنے کو ہے مسلم آؤٹ لُک
کیا عجب پہلے ہی لیڈر میں یہ کر دے آشکار
کس طرح آیا کو لے کر اُڑ گیا صاحب کا کُک
ختم تھا مرحوم اکبر ہی پہ یہ رنگ سخن
ہر سخن ور کی یہاں طبع رواں جاتی ہے رک
قافیہ اک اور بھی اچھا تھا لیکن کیا کریں
کر دیا متروک دلی کے زباں دانوں نے ٹک

اب میں اُس بحث کا جو میں نے درمیان میں نا مکمل چھوڑ دی تھی دوبارہ یہاں ذکر کرنا مناسب سمجھتا ہوں ۔ میں نے عرض کیا ہے کہ "جواب شکوہ" کے بعد اقبال نے مسدس کی طرف رجوع نہیں کیا اور اپنے شاہکار ہمیں ترکیب بند کی صورت میں دیئے ہیں ۔ اب اس رحجان طبع کا قطعی طور پر کوئی سبب بتانا تو مشکل ہے لیکن اس کا جو سبب سامنے آ سکتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک تو مسدس کو میر انیس نے انتہائی بلندی پر پہنچا دیا تھا ۔ ممکن ہے اقبال نے یہ سوچا ہو کہ اب میر انیس سے آگے مسدس کو لے جانا آسان نہیں اور دوسری بات جو شاید کچھ زیادہ وزن دار ہو یہ ہے کہ مسدس کے ہر بند کے تین اشعار میں ایک ہی بات بیان کی جاتی ہے ۔ گویا مسدس میں ایک خیال کو بہر صورت تین اشعار تک پھیلانا ضروری ہے اور جس طرح رباعی کی تان چوتھے مصرعے پر آ کر ٹوٹتی ہے اسی طرح مسدس کے ہر بند کی تان اُس کے ٹیپ کے شعر پر آ کر ٹوٹتی ہے ۔ میر انیس نے اپنے کمال فن کی جانب اشارہ کرتے ہوئے بلا وجہ نہیں کہا تھا کہ

اک پھول کا مضمون ہو تو سو رنگ سے باندھوں ،

اور میر انیس نے واقعی اک پھول کے مضمون کو جس طرح سو رنگ سے باندھا ہے اُس کی مثال اُردو شاعری میں نہیں ملتی ، جوش ملیح آبادی کے کلام کو چھوڑ کر ، لیکن اقبال کا معاملہ مختلف ہے ۔ وہ ایک پھول کے مضمون کو سو رنگ سے نہیں باندھتے بلکہ سو رنگوں کو ایک رنگ میں اس طرح پیش کرتے ہیں کہ تمام رنگ اپنی اپنی جھلک دکھانے کے باوجود ایک اکائی کی صورت میں ہمارے سامنے رہتے ہیں ۔ اقبال محض حسن

کے لیے الفاظ کا جادو نہیں جگاتے ۔ وہ ایک بات سو طرح سے نہیں کہتے بلکہ قلیل الفاظ میں کثیر معانی پیدا کرتے ہیں ۔ غالباً اُنھوں نے چند مسدس لکھ کر اس راز کو پا لیا تھا کہ اگرچہ اُنہیں مسدس پر قابل رشک دسترس حاصل ہے لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بعض دفعہ مسدس کے ہر مصرعے میں ایک ہی بات کو اور ایک ہی خیال کو دہرانا پڑتا ہے ۔ مثال کے طور پر اقبال کا یہ مسدس دیکھئے

تلوار تیری دہر میں نقاد خیر و شر
بہروز ، جنگ توز، جگر سوز ، سینہ در
رایت تری سپاہ کا سرمائۂ ظفر
آزادہ ، پر کشادہ ، پری زادۂ، یم سپر
سطوت سے تیری پختہ جہاں کا نظام ہے
ذرے کا آفتاب سے اونچا مقام ہے
آزادی زبان و قلم ہے اگر یہاں
سامان صلح دیرو حرم ہے اگر یہاں
تہذیب کاروبار اُمم ہے اگر یہاں
خنجر میں تاب، تیغ میں دم ہے اگر یہاں
جو کچھ بھی ہے عطائے شہ محترم سے ہے
آبادی دیار ترے دم قدم سے ہے
ہندوستان کی تیغ ہے فتاح ہشت باب
خونخوار ، لالہ بار، جگر دار، برق تاب
بے باک، تابناک، گہر پاک بے حجاب
دل بند ، ارجمند ، سحر خند ، سیم تاب
یہ تیغ دلنواز اگر بے نیام ہو
دشمن کا سر ہو اور نہ سودائے خام ہو

آج اگر میر انیس ہوتے تو اس بند کی داد دیتے اور اسی لیے داد دیتے کہ اقبال نے ایک ہی بات کو چودہ بار بیان کیا ہے اور خالص شاعرانہ انداز بیان کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا ۔ لیکن یہ انداز بیان اقبال کے مزاج کے ساتھ لگا نہیں کھاتا ۔ یہ ایک پھول کو سو رنگ سے باندھنے کی بات

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved

اقبال کے دل کو نہیں لگتی ۔ اقبال تو جب منظر نگاری بھی کرتے ہیں تو ایک بات کہہ کے اُسے پھر نہیں دہراتے اور بات کو محض حسن بیان کی خاطر نہیں بڑھاتے ۔ وہ صرف اتنا ہی کہہ کے

وادی کہسار میں غرق شفق ہے سحاب
لعل بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب

یا

قلب و نظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں
چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں

کہہ کے آگے بڑھ جاتے ہیں ، عظیم خیالات کو خالص شاعری بناتے چلے جاتے ہیں اور جو بات کہنا ہوتی ہے وہ کہہ کے اپنی نظم ختم کرتے ہیں ۔ منظر نگاری اقبال منظر نگاری کے لیے نہیں کرتے بلکہ اپنی بات کہنے کے لیے منظر نگاری سے ماحول آفرینی کا کام لیتے ہیں اور یہ کرشمہ مسدس کے ذریعے سے نہیں ، مثنوی یا ترکیب بند کے ذریعے سے رونما ہو سکتا ہے۔

یہی بات مجھے ترجیع بند کے بارے میں کہنا ہے ۔ ترجیع بند میں ہر بند کے بعد اُسی شعر کا آ جانا اسی لیے اقبال کے نزدیک معیوب ٹھہرا کہ ایک کہی ہوئی بات کو اُنہی الفاظ میں دوبارہ کیوں کہا جائے ۔

اب اقبال کی مثنوی اور ترکیب بند کے بارے میں ایک آدھ بات اور کہنا چاہوں گا اور وہ بھی محض اپنے اس نقطے پر زور دینے کے لیے کہ اقبال نے اصناف نظم کے مروجہ ضابطوں کی جس قدر پابندی کی ہے اُتنا ہی اُن سے انحراف بھی کیا ہے ۔

''ستارہ'' ایک چھوٹا سا ترکیب بند ہے ، صرف آٹھ شعر پر مشتمل ۔ یہ میں اس لیے عرض کر رہا ہوں کہ اگر ترکیب بند کے صرف ایک ہی بند کو ترکیب بند کہا جا سکتا ہے تو اقبال کے یہاں کتنے ہی قطعات ہیں جو ترکیب بند کے انداز سے شروع ہوتے ہیں اور اگر ان میں ایک ایک بند اور ہوتا تو ہم انہیں ترکیب بند کی ذیل میں رکھ سکتے تھے ۔ مثلاً نظم ''دل'' کا ذکر اس سے پہلے ہو چکا ہے ۔ یہ ایک ترکیب بند ہی کا حصہ ہے لیکن چونکہ اس نظم میں سے اقبال نے یہی ایک بند ہی منتخب کیا اور باقی قلمزد کر دیئے اس لیے ضابطے کے تحت یہ ترکیب بند نہ رہا ورنہ مجھے اسے ترکیب بند کہنے میں کوئی تامل نہیں ۔

"بزم انجم" بھی ترکیب بند ہے لیکن اسی صنف سخن کے تحت آنے والی اکثر نظموں کی طرح اس نظم میں یہ پابندی نہیں کی گئی کہ ہر بند میں اشعار کی تعداد یکساں ہو ۔

اگر صرف "بانگ درا" کی نظموں کو پیش نظر رکھا جائے اور چھوٹے چھوٹے ترکیب بندوں کو جو دس دس بارہ بارہ اشعار پر مشتمل ہیں نظر انداز کر دیا جائے تو "تصویر درد" پہلا ترکیب بند ہے جو بالالتزام ترکیب بند کے طور پر لکھا گیا ہے ۔ اگر متروک کلام کو بھی سامنے رکھیں تو اس سے پہلے چھے طویل ترکیب بند موجود ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ صنف اقبال کی خاصی محبوب صنف رہی ہے ۔

مخمس ، اگر میں غلطی نہیں کرتا تو اقبال کے یہاں صرف دو ہیں ۔ ایک "بانگ درا" میں دوسرا "بال جبریل" میں ۔ اب تعداد کے پیش نظر تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مخمس اقبال کی محبوب صنف نظم ہے لیکن یہ بھی اپنی جگہ ایک حقیقت ہے کہ انھی دو میں ایک میخانۂ الہام کی حیثیت رکھتا ہے اور وہ مخمس یہ ہے

کھول آنکھ ، زمیں دیکھ ، فلک دیکھ ، فضا دیکھ
مشرق سے اُبھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ
اس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ
ایام جدائی کے ستم دیکھ ، جفا دیکھ
بیتاب نہ ہو معرکۂ بیم و رجا دیکھ

ایک عجیب بات یہ ہے کہ جو اصناف نظم اُردو میں نایاب یا کمیاب ہیں ، اقبال نے اُنھیں بھی ہاتھ لگایا ہے مثلاً مثلث اور مسبع ۔ اول الذکر کی ایک مثال "ابر کہسار" ہے اور ثانی الذکر کی "حسن و عشق" ۔

تضمین میں اقبال نے اپنی جودت طبع کا اظہار کیا ہے یعنی کہیں تو اس مروجہ طریقے کی پیروی کی ہے کہ نظم یوں شروع کی

خوب ہے تجھ کو شعار صاحب یثرب کا پاس
کہہ رہی ہے زندگی تیری کہ تو مسلم نہیں

www.IqbalCyberLibrary.net All rights reserved ©2002-2006

اور آخر میں ابو طالب کلیم کا یہ شعر آ گیا

سرکشی با ہر کہ کردی رام او باید شدن
شعلہ ساں از ہر کجا برخاستی آنجا نشیں

اور کبھی اس مروجہ طریقے سے یوں انحراف کیا کہ جو شعر تضمین کے لیے چنا اُس کے پہلے مصرعے کی تضمین کی۔ مثلاً

کسی کا شعلہٴ فریاد ہو ظلمت ربا کیونکر
گراں ہے شب پرستوں پر سحر کی آسماں تابی
صدا تربت سے آئی شکوہٴ اہل جہاں کم گو
نوا را تلخ ترمی زن چو ذوق نغمہ کم یابی
حدی را تیز ترمی خواں چو محمل را گراں بینی

اگرچہ اقبال نے گیت کی صنف کو نہیں اپنایا لیکن جہاں تک اُن کے کلام کے صوتی آہنگ کا تعلق ہے وہ اول سے آخر تک ایک گیت ہی کی دلکشی رکھتا ہے۔ خیر اس بات سے قطع نظر، اگر اقبال کے کلام کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے تو ایسی نظموں کا سراغ مل جاتا ہے جو گیت کے مزاج کی پرورش کر رہی ہیں اور جن سے گیت کے دھارے پھوٹتے نظر آتے ہیں مثلاً ایک تو ہے ''اوغافل افغان'' جس کی زبان گیت کی زبان سے زیادہ قریب ہے بہ نسبت اقبال کی زبان سے۔ سرور صاحب کا کہنا ہے کہ اگر اقبال کے نزدیک یہ گیت نہ ہوتا تو یہ مصرع اس نظم میں نہ آتا

اُونچی جس کی لہر نہیں ہے وہ کیسا دریا

سرور صاحب کا یہ نکتہ خاصا وزن دار ہے لیکن اس کے ساتھ میں یہ بھی اضافہ کروں گا کہ اپنے بچپن میں پشتو کا ایک گیت ہم پٹھانوں کی زبان سے سنا کرتے تھے اور اُس گیت کا پیٹرن بالکل یہی ہوتا تھا جو اپنی خودی پہچان کا ہے۔ فعلن، فعلن، فعلن، فعلن، فعلن، فعلن، فعل کے دو مصرعوں کے بعد دو مصرعے فعلن، فعلن فعل کے۔ اب مجھے ٹھیک سے یاد نہیں لیکن جہاں تک میرا خیال ہے اس گیت کو 'وا قربان' کہا جاتا تھا غالباً اقبال افغانوں سے خطاب کرتے ہوئے وا قربان سے خالی الذہن نہیں رہے ہوں گے۔

جب ہم گیت کا ذکر کرتے ہیں تو خیال "اے وادی لولاب" کی جانب بھی جا نکلتا ہے جس میں ہر دو مصرعوں کے بعد "اے وادی لولاب" کا ٹکڑا آتا ہے۔

گیت نما نظموں یا گیتوں کی مثالیں فارسی شاعری میں زیادہ ہیں لیکن اقبال کی فارسی شاعری چونکہ اس مقالے کے احاطے سے باہر ہے اس لئے اس کا ذکر یہاں نہیں کیا گیا ہے۔

''بانگ درا'' کی نظم ''حسن و عشق'' کو بھی اسی ذیل میں رکھا جا سکتا ہے جب چھے مصرعوں کے بعد ایک تنہا مصرع بند کو مکمل کرتا ہے اور اس مصرعے کی بدولت اس نظم کا آہنگ گیت کے ساتھ جا ملتا ہے۔

ایک اور صنف جسے ہم تمثیلی نظم کہتے ہیں اقبال کے ہاتھ میں آ کر خوب پھلی پھولی۔ ان نظموں کے مکالماتی پہلو نے اُردو شاعری کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا ہے۔ جہاں تک ان نظموں کا تعلق ہے اقبال نے کہیں تو ایک ہی بحر کو اپنا ذریعۂ اظہار بنایا جیسے 'تقدیر' (ابلیس ویزداں) یا جبریل و ابلیس، یا ابلیس کی مجلس شوریٰ، اور کہیں مختلف کرداروں کے لیے مختلف بحریں استعمال کرکے موسیقی کا جادو جگایا جیسے ''عالم برزخ''

'فقر' ایک ایسا چھوٹا سا قطعہ ہے جسے ہم مسدس بھی کہہ سکتے ہیں اور مثنوی بھی۔ اس میں چھے مصرعے ہیں مقفٰے (اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو نخچیری)۔ ضربِ کلیم میں بھی اس طرح کی مثالیں ہیں مثلاً ''جدت'' اور ''رومی''۔

میں نے اس مقالے کے شروع میں اقبال کی مثنوی کے متعلق یہ کہا ہے کہ ایک تو اقبال نے اکثر عظیم مثنویاں مثنوی کی بحروں میں نہیں لکھیں دوسرا اُنھیں ضابطے کے خلاف مختلف بندوں میں تقسیم کر دیا ہے۔

اقبال نے جب طویل مثنویاں کہیں فارسی میں مثلاً اسرار و رموز، گلشن راز جدید، بندگی نامہ، جاوید نامہ، مسافر اور پس چہ باید کرد اے اقوام شرق یا اُردو میں ساقی نامہ تو اس صنف کی مروجہ بحروں میں کہیں لیکن جب اُنھوں نے مروجہ بحروں سے انحراف کیا تو یہ اتفاق امر نہیں رہا ہو گا بلکہ اُنھوں نے بالالتزام ایسا کیا ہو گا کیونکہ اس طرح کی تحریف کی مثالیں ایک دو نہیں ہیں، بہت ہیں۔ مثلاً "رات اور شاعر" ایک

مکالمہ ہے رات اور شاعر کے درمیان ۔ اس نظم کے دونوں حصے دو الگ الگ بحروں میں ہیں ۔ رات یوں بات کرتی ہے ۔

کیوں میری چاندنی میں پھرتا ہے تو پریشاں

اور شاعر یوں جواب دیتا ہے

میں ترے چاند کی کھیتی میں گہر بوتا ہوں

''غرہ شوال'' یا ''ہلال عید'' مثنوی کے انداز میں شروع ہوئی ۔ پہلا بند مثنوی ہے لیکن دوسرے بند میں شاعر کی طبیعت ترکیب بند کی جانب چل نکلی ۔ ''انسان'' ایک ایسی مثنوی ہے جس کے شروع میں صرف ایک مصرع ہے ۔ قدرت کا عجیب ستم ہے ۔ اور یہ کوئی ضمنی عنوان نہیں ہے بلکہ باقاعدہ نظم کا حصہ ہے یعنی یہ نظم اسی مصرعے سے شروع ہو رہی ہے ۔

''فلسفۂ غم'' مسدس کے طور پر شروع ہوئی ہے ۔

گو سراپا کیف عشرت ہے شراب زندگی

لیکن پہلے ہی بند کے بعد اس نے مثنوی کی صورت اختیار کر لی ہے اور آخر تک مثنوی کے طور پر چلی ہے ۔ یہ اسی نظم کا آخری شعر ہے جو آج زبان زد خاص و عام ہے

مرنے والوں کی جبیں روشن ہے اس ظلمات میں
جس طرح تارے چمکتے ہیں اندھیری رات میں

اقبال کے یہاں اصناف نظم میں یہ تمام تحریفیں ہمیں شاعری کے متعلق اقبال کے اُس قول کی یاد دلاتی ہیں جس میں وہ کہتے ہیں کہ فن کا مقصد حسن ہے نہ کہ سچائی ۔ لیکن اقبال نے اپنے فن میں سچائی کو صرف برقرار ہی نہیں رکھا بلکہ شعر کی زبان دیتے وقت اُسے خوبصورت اور دلکش بنانے کی طرف متوجہ رہے ہیں اور اس کے پیش نظر مروجہ اصناف نظم میں طرح طرح کی تبدیلیاں اُنھوں نے کیں ۔ یہ تبدیلیاں جو روایت کے احترام اور روایت سے بغاوت کا ایک حسین امتزاج ہیں انواع میں اتنی زیادہ ہیں کہ ان سے مروجہ بحروں میں تصرف کے نئے جادے کھلتے نظر آتے ہیں اور ان تمام تصرفات اور تحریفات کا جواز اقبال کے ان شعروں میں

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved © 2002-2006

موجود ہے۔

دیکھے تو زمانے کو اگر اپنی نظر سے
افلاک منور ہوں ترے نور سحر سے
خورشید کرے کسب ضیا تیرے شرر سے
ظاہر تری تقدیر ہو سیمائے قمر سے
دریا متلاطم ہوں تری موج گہر سے
شرمندہ ہو فطرت ترے اعجاز ہنر سے
اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی
کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved ©2002-2006 اقبال اکادمی پاکستان

فارسی کتب

		قیمت
۱-	تذکرۂ شعرای کشمیر از میرزا محمد اصلح	-/۵۰ روپے
۲-	تذکرۂ شعرای کشمیر (جلد اول) از پیر حسام الدین راشدی	-/۵۰ روپے
۳-	تذکرۂ شعرای کشمیر (جلد دوم) از پیر حسام الدین راشدی	-/۵۱ روپے
۴-	تذکرۂ شعرای کشمیر (جلد سوم) از پیر حسام الدین راشدی	-/۵۱ روپے
۵-	تذکرۂ شعرای کشمیر (جلد چهارم) از پیر حسام الدین راشدی	-/۵۰ روپے
۶-	تذکرۂ شعرای پنجاب از لیفٹیننٹ کرنل (ریٹائرڈ) خواجہ عبدالرشید	-/۵۱ روپے
۷-	ضرب کلیم مترجم: ڈاکٹر عبدالحمید عرفانی	-/۲۲ روپے
۸-	اقبال در راہ مولوی از ڈاکٹر سید محمد اکرم	-/۴۰ روپے

Iqbal Cyber Library.Net
All rights reserved.
©2002-2006

علامہ اقبال کا سلسلۂ ملازمت

حسن اختر

حیاتِ اقبال پر کئی کتب لکھی گئی ہیں مگر ان میں علامہ اقبال کی ملازمت کے بارے میں ناکافی ، سرسری یا غلط معلومات فراہم کی گئی ہیں ۔ علامہ اقبال پہلے اورینٹل کالج میں ملازم رہے اور پھر گورنمنٹ کالج لاہور میں کام کرتے رہے ۔ ان دونوں اداروں میں ان کی ملازمت کی تفصیلات فراہم کرنے کی بجائے ان کا ذکر ایک ہی سانس میں کر دیا جاتا ہے اور ان چند سطروں میں بھی غلط فہمیوں کا انبار نظر آتا ہے ۔ ذکرِ اقبال میں مولانا عبدالمجید سالک نے اس پہلو پر ایک صفحہ سے بھی کم لکھا ہے اور وہ بھی اصلاح طلب ہے ۔ وہ ''میکلوڈ عربک ریڈر'' کے عنوان سے لکھتے ہیں ۔

''ایم اے پاس کرنے کے بعد اقبال اورینٹل کالج لاہور میں میکلوڈ عربک ریڈر مقرر ہوئے اور کچھ مدت کے بعد گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کی اسسٹنٹ پروفیسری مل گئی جس پر وہ ۱۹۰۵ء تک فائز رہے''

علامہ اقبال اورینٹل کالج میں جس آسامی پر کام کرتے رہے ، اس کا درست نام میکلوڈ پنجاب عربک ریڈر شپ تھا ۔ مولانا کے بیان سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس آسامی کے لیے بنیادی قابلیت کیا تھی ، نیز یہ کہ علامہ اقبال نے یہ ملازمت کب چھوڑی اور گورنمنٹ کالج کی ملازمت کب اختیار کی ۔ مولانا سالک کی کتاب کے ۲۲ برس بعد ایم ۔ ایس ناز نے حیاتِ اقبال لکھی ۔ انہوں نے علامہ اقبال کی ملازمت کے زمانہ کو کوئی اہمیت نہ دی اور اس کا ذکر صرف ایک پیراگراف میں کیا ہے اور وہ بھی غلطیوں سے پُر ہے ۔ جہاں تک علامہ اقبال کی اورینٹل کالج

کی ملازمت کا تعلق ہے انھوں نے مولانا سالک کی معلومات پر انحصار کیا ہے اور انھیں اپنے الفاظ میں لکھ دیا ہے ۔ ملاحظہ فرمائیں ۔

''ایم ۔ اے پاس کرنے کے بعد اقبال کو اورینٹل کالج لاہور میں میکلوڈ عربک ریڈر کی ملازمت مل گئی اور کچھ مدت بعد اقبال کو اورینٹل کالج لاہور میں اسسٹنٹ پروفیسر فلسفہ مقرر کیا گیا جس پر وہ ۱۹۰۵ء تک فائز رہے''[۲]

ان بیانات سے شبہ ہوتا ہے کہ میکلوڈ پنجاب عربک ریڈر شپ کے لیے بنیادی قابلیت ایم ۔ اے ہوگی ۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے ۔ ایک سال بعد طاہر فاروقی کی سیرتِ اقبال کا ایڈیشن آیا تو اس میں بھی علامہ اقبال کی ملازمت کو ایک صفحہ سے بھی کم جگہ دی گئی ۔ جب کہ کتاب ۵۶۰ صفحات پر مشتمل ہے ۔ اس میں فاروق صاحب نے یہ عجیب بات لکھی ہے کہ

''ایم ۔ اے پاس کرنے کے بعد علامہ مرحوم کو اورینٹل کالج لاہور میں پروفیسری مل گئی''[۳]

غالباً انھوں نے ایم ۔ اے پاس کرنے کے بعد ملازمت ملنے کی وجہ سے میکلوڈ پنجاب عربک ریڈر شپ کو پروفیسری بنا دیا ہے حالانکہ ان کی کتاب کے اس ایڈیشن سے پہلے تقریباً سبھی کتابوں میں اسے ریڈر شپ ہی کہا گیا ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے سوانح نگار سامنے کی معلومات سے بھی فائدہ نہیں اٹھاتے ۔

علامہ اقبال نے ۱۸۹۹ء میں ایم ۔ اے فلسفہ کا امتحان دیا ۔ نتیجہ کا اعلان ۲۲ اپریل ۱۸۹۹ء کو کیا گیا[۴] ۔ اس سے پہلے وہ بی ۔ اے کی بنیاد پر میکلوڈ پنجاب عربک ریڈر کے لیے درخواست دے چکے تھے کیونکہ اس آسامی کے لیے درخواستیں وصول کرنے کی آخری تاریخ ۱۵ اپریل ۱۸۹۹ء تھی ۔ اس کی تنخواہ بہتر روپے چودہ آنے تھی ۔ اور اس کے لیے بی ۔ اے اور عربی میں امتیازی پوزیشن کا ہونا ضروری تھا اس کے فرائض درج ذیل تھے ۔

۱۔ سنڈیکیٹ کے زیرِ اہتمام عربی کی جو کتب شائع ہوں ، ان کی نگرانی ۔

۲۔ سنڈیکیٹ کے زیر اہتمام انگریزی یا عربی کی شائع ہونے والی کتب کا اردو میں ترجمہ کرنا۔

۳۔ اورینٹل کالج میں لیکچر دینا۔

تاریخ تقرر سے تین سال کے لیے اس آسامی پر تعیناتی ہوتا تھی[۵] ڈاکٹر غلام حسین نے لکھا ہے کہ میکلوڈ پنجاب عربک ریڈر کی آسامی پر دو سال کے لیے تقرر ہوتا تھا[۶]۔ یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ اس آسامی کو جب بھی مشتہر کیا گیا تو اس میں میعاد تقرر تین سال دی ہوئی ہے۔ انہیں یہ غلط فہمی اس لیے ہوئی کہ اورینٹل کالج کی سالانہ رپورٹ میں لکھا ہے کہ علامہ اقبال کا تقرر چودھری علی گوہر کی جگہ عمل میں آیا جن کی مدت ملازمت ختم ہو گئی تھی۔ ۱۸۹۷ء میں جب میکلوڈ پنجاب عربک ریڈر کا اشتہار شائع ہوا تو اس وقت میعاد ملازمت تین سال بتائی گئی ہے اور درخواستیں وصول کرنے کی آخری تاریخ یکم مئی دی گئی ہے[۷]۔ ۷ مئی ۱۸۹۷ء کو سنڈیکیٹ نے چودھری علی گوہر کے دوبارہ تقرر کی سفارش کی جسے سینیٹ نے منظور کر لیا[۸]۔ چودھری علی گوہر کے بطور میکلوڈ پنجاب عربک ریڈر تقرر کی سفارش سنڈیکیٹ نے ۲۴ مارچ ۱۸۹۴ء کے اجلاس میں کی تھی جسے سینیٹ نے منظور کر لیا تھا[۹]۔ قیاس کہتا ہے کہ ان کا تقرر یکم اپریل سے ہوا ہوگا۔ چودھری علی گوہر ایم۔اے عربی تھے اور ۱۸۹۴ء سے میکلوڈ پنجاب عربک ریڈر کی آسامی پر کام کر رہے تھے۔ اصولی طور پر ان کی مدت ملازمت ۱۹۰۰ء میں ختم ہونا چاہیے تھی مگر ۱۸۹۹ء میں ہی اس آسامی کے خالی ہونے کا اشتہار دے دیا گیا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیوں کیا گیا۔ کیا چودھری علی گوہر ملازمت چھوڑنا چاہتے تھے یا اورینٹل کالج کے ارباب اختیار ان سے ناراض تھے۔ اس سوال کا حتمی جواب معلوم نہیں ہو سکا۔ البتہ اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ ۱۸۹۹ء میں بیماری کی بنا پر ۳۷ دن کی رخصت حاصل کرتے ہیں ممکن ہے خرابیٔ صحت اس آسامی کے چھوڑنے کی وجہ بنی ہو۔ بہرحال علامہ اقبال کو ان کی جگہ ۱۳ مئی ۱۸۹۹ء کو تعینات کر دیا گیا[۱۰]۔ اس وقت چودھری علی گوہر کو اس آسامی پر کام کرتے ہوئے پانچ سال ایک ماہ اور بارہ دن ہو گئے تھے۔ جب کہ یہ آسامی تین تین سال کے لیے مشتہر کی جاتی تھی۔

پروفیسر ٹی ڈبلیو آرنلڈ ۲۸ اپریل ۱۸۹۹ء کو اورینٹل کالج کے عارضی پرنسپل مقرر ہوئے اور ۳۰ نومبر تک اس منصب پر فائز رہے[۱۱]۔ علامہ اقبال کا تقرر اسی عرصہ میں عمل میں آیا لہٰذا عین ممکن ہے کہ علامہ کے تقرر میں ان کی امداد کو بھی دخل ہو۔

ڈاکٹر عبدالسلام خورشید اس سلسلہ میں رقم طراز ہیں۔

''اس وقت حسنِ اتفاق سے اورینٹل کالج کی پرنسپل شپ پر پروفیسر آرنلڈ عارضی طور پر متمکن تھے۔ انھوں نے اقبال کو میکلوڈ عریبک ریڈر کے عہدہ پر مقرر کر دیا۔ یہ ایک ریسرچ فیلو شپ تھی جس کا معاوضہ ایک سو روپے ماہانہ تھا''[۱۲]

جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اس اسامی کا نام میکلوڈ پنجاب عریبک ریڈر تھا اور اس کا مشاہرہ سو روپیہ نہیں بلکہ بہتر روپے چودہ آنے تھا۔ سرگذشتِ اقبال کی اشاعت کے دو سال بعد نذیر نیازی کی کتاب دانائے راز شائع ہوئی۔ امید تھی کہ اس میں درست معلومات ہوں گی مگر یہ امید بھی کتاب کے مطالعہ کے بعد خاک میں مل گئی۔ وہ علامہ اقبال کی ملازمت کے بارے میں رقمطراز ہیں۔

''اورینٹل کالج میں محمد اقبال کا قیام ۳۱ مارچ ۱۹۰۴ء تک رہا لیکن وقفوں کے ساتھ یعنی ۱۳ مئی ۱۸۹۹ء سے ۳۰ جون ۱۹۰۱ء، پھر ۲ جولائی ۱۹۰۲ء سے ۲ اکتوبر ۱۹۰۲ء پھر ۴ مارچ ۱۹۰۳ء سے ۲ جون ۱۹۰۳ء تک۔ اس کے بعد یہاں ان کے تصنیف یا تدریسی کام کی کوئی تفصیل نہیں ملتی۔ تا آنکہ ۱۹۰۴ء میں ان کا تعلق اورینٹل کالج سے منقطع ہو جاتا ہے۔ وقفوں کی صورت اس لیے پیش آئی کہ ۱۹۰۱ء میں محمد اقبال نے کالج سے بلا تنخواہ رخصت لی، اسلامیہ کالج چلے گئے۔ دوسری مرتبہ یعنی ۱۹۰۳ء میں گورنمنٹ کالج کے شعبۂ انگریزی میں بطور ایڈیشنل پروفیسر کام کرنے لگے۔ چھ مہینے کے بعد ان کا تقرر بحیثیت اسسٹنٹ پروفیسر گورنمنٹ کالج میں ہو گیا۔ انگریزی اور فلسفہ پڑھانے لگے۔ ۱۹۰۵ء میں انھوں نے تین سال کی بلا تنخواہ تعلیمی رخصت لی اور انگلستان چلے گئے۔ گورنمنٹ کالج سے ان کا دوبارہ تعلق انگلستان سے واپسی پر قائم ہوا''[۱۳]

اس ایک پیراگراف میں نیازی صاحب نے کتنی غلطیاں کی ہیں اس

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002

کا اندازہ تو آیندہ صفحات کے مطالعہ سے ہو جائے گا مگر ان کے انداز میں جو سرسری پن پایا جاتا ہے وہ بھی تکلیف دہ ہے۔ دراصل انھوں نے دوسروں کی معلومات کو بھی درست انداز میں پیش نہیں کیا ورنہ وہ علامہ اقبال کی اورینٹل کالج میں ملازمت کو ۱۹۰۴ء تک نہ لے جاتے جب کہ وہ خود بھی تحریر فرما رہے ہیں کہ وہ ۱۹۰۳ء میں گورنمنٹ کالج میں ملازم ہو گئے تھے۔ ان کے بیانات میں ایک اور تکلیف دہ صورت یہ ہے کہ وہ ضروری حوالوں سے گریز کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ان کی معلومات کی بنیاد کیا ہے۔ مثلاً انھوں نے علامہ اقبال کی اسلامیہ کالج میں ملازمت کا زمانہ ۲ جنوری ۱۹۰۱ء سے ۳ جون ۱۹۰۱ء بتایا ہے[13] جب کہ ہماری معلومات کے مطابق علامہ اقبال ۴ جنوری سے ۳۱ جنوری تک گورنمنٹ کالج میں لالہ جیا رام کی جگہ اسسٹنٹ پروفیسر کے طور پر کام کرتے رہے تھے چنانچہ یہ بات بھی غلط قرار پا جاتی ہے کہ وہ گورنمنٹ کالج سے پہلے اسلامیہ کالج میں ملازمت پر گئے تھے۔ نیازی صاحب نے ۲ جنوری کی تاریخ کہاں سے لی اس کا پتہ نہیں چلتا۔ انہوں نے فٹ نوٹ میں ڈاکٹر وحید قریشی صاحب کی کتاب کلاسیکی ادب کا تحقیقی مطالعہ کا حوالہ دیا ہے مگر ڈاکٹر موصوف نے اپنی کتاب میں ۲ جنوری کی حتمی تاریخ کہیں نہیں لکھی۔

نیازی صاحب کے متذکرہ بالا پیراگراف کے آخر میں یہ بتایا گیا ہے کہ علامہ کا گورنمنٹ کالج سے دوبارہ تعلق انگلستان سے واپسی پر قائم ہوا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ تعلق کب پیدا ہوا اور کس نوعیت کا تھا؟ اس سے قبل انھوں نے ص ۴۱ پر بتایا ہے کہ علامہ اقبال "۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۱ء تک ڈھائی تین برس انگریزی اور فلسفہ کا درس دیتے رہے" یہاں انھوں نے تاریخ ملازمت کا تعین نہیں کیا۔ علامہ ۱۹۰۸ء میں نہیں بلکہ ۱۹۰۹ء میں دوبارہ ملازم ہوئے تھے۔ نیازی صاحب نے فرض کر لیا کہ علامہ گورنمنٹ کالج میں واپس آئے تھے حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے۔ انھوں نے ملازمت چھوڑنے کی حتمی تاریخ بھی نہیں لکھی۔

علامہ اقبال نے یکم جنوری ۱۹۰۱ء کو رخصت بلا تنخواہ لی[15]۔ مگر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ رخصت کتنے عرصہ کے لیے تھی البتہ اورینٹل کالج کے سٹاف کی فہرست جو ۳۱ مارچ ۱۹۰۱ء تک ہے میں

انہیں رخصت پر بتایا گیا ہے[16]۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ اس کے بعد بھی رخصت پر رہے ہوں گے ۔ ہو سکتا ہے کہ یہ رخصت چھ ماہ کی ہو مگر یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔ ڈاکٹر غلام حسین صاحب اپنے مضمون "اقبال اورینٹل کالج میں" میں اس چھٹی کے بارے میں رقم طراز ہیں ۔

"پرنسپل اورنیٹل کالج کی سالانہ رپورٹ بابت ۱۹۰۰ء-۱۹۰۱ء (مورخہ ۸ جون ۱۹۰۱ء) سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شیخ محمد اقبال ایم ۔ اے میکلوڈ عربک ریڈر کی رخصت بلا تنخواہ یکم جنوری ۱۹۰۱ء سے منظور ہوئی اور شیخ فیروز الدین بی ۔ اے اور لالہ اودھو نارائن بی ۔ اے عارضی طور پر ان کی بجائے اس منصب کے فرائض سرانجام دینے لگے ۔ اس رپورٹ سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ اقبال نے یہ رخصت بلا تنخواہ کیوں لی ۔ کتنے عرصہ کے لیے لی اور رخصت لے کر وہ کہاں گئے البتہ اس مسئلہ کا حل گورنمنٹ کالج کی تاریخ یوں پیش کرتی ہے کہ اس عرصہ میں شیخ محمد اقبال چھ ماہ کے لیے انگریزی کے ایڈیشنل پروفیسر مقرر کر لیے گئے لیکن اس حل میں ایک سقم یہ ہے کہ اس تاریخ کے فاضل مولف نے اس اطلاع کا اندراج ۱۹۰۲ء کے ضمن میں کیا ہے اور اس عارضی تقرر کی کوئی باقاعدہ تاریخ بھی نہیں دی کہ جس سے صحیح عرصے کا اندازہ لگایا جا سکے تاہم فاضل مولف کے بعض متناقض بیانات سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ اس نے صحیح تاریخوں کی چھان بین کی بجائے اندازاً اس اطلاع کو ۱۹۰۱ء کی بجائے ۱۹۰۲ء میں درج کر دیا ہے مثلاً اسی امر کو وہ ضمیمہ (فہرست اساتذہ) میں ۱۹۰۰ء سے ۱۹۰۵ء تک لکھتا ہے اور پھر اس عارضی تقرر (بہ حیثیت استاد انگریزی) اور مابعد تقرر (بہ حیثیت نائب استاد فلسفہ) میں بھی کوئی حد فاصل قائم نہیں کی گئی ۔ اورینٹل کالج کی سالانہ رپورٹ بابت ۱۹۰۱ء-۱۹۰۲ء (مورخہ ۸ جون ۱۹۰۲ء) سے اس امر کی مزید وضاحت ہو جاتی ہے کہ اس تعلیمی سال میں (یعنی جولائی ۱۹۰۱ء کے بعد) اقبال اپنے اصل منصب (میکلوڈ عربک ریڈر) پر واپس تشریف لے آئے تھے اور اپنے فرائض منصبی باقاعدگی کے ساتھ انجام دے رہے تھے"[17]

یہاں استاد محترم کے نتائج سے ہم اختلاف کرنے پر مجبور ہیں ۔ ہسٹری آف گورنمنٹ کالج کے مولف نے غلطی سے ۱۹۰۱ء کی بجائے

۱۹۰۲ء درج نہیں کیا بلکہ علامہ اقبال حقیقتاً ۱۹۰۲ء میں گورنمنٹ کالج میں استاد کی حیثیت سے خدمات انجام دینے لگے تھے ۔ البتہ گورنمنٹ کالج کی تاریخ کے مولف نے ان کی اسامی کو ایڈیشنل پروفیسر انگریزی بتایا ہے جو در حقیقت اسسٹنٹ پروفیسر انگریزی ہے ۔ اسسٹنٹ پروفیسر فلسفہ وہ لالہ جیا رام کی جگہ ۲ جنوری ۱۹۰۱ء کو مقرر ہوئے ۔ لالہ جیا رام مسٹر بی ۔ ایس اپلن کی جگہ پروفیسر ہو گئے تھے جو ۲۸ دن کی رخصت پر گئے تھے ۔ گورنمنٹ کالج میں بہ حیثیت اسسٹنٹ پروفیسر انگریزی ان کا تقرر ۱۶ اکتوبر ۱۹۰۲ء کو ہوا ، ہم اس اعلان کو بعینہٖ نقل کرتے ہیں ۔ یہ ۱۳ نومبر ۱۹۰۲ء کے گزٹ میں شائع ہوا ۔

Education
The 7th November 1902

No. 353—Appointment—Shaikh Muhammad Iqbal, M.A. is appointed as Assistant Professor of English in the Government College, Lahore on Rs. 200 per mensum upto 31st March 1903. He joined on the forenoon of the 16th October 1902.

W. Bell
Under Secretary to Govt. Punjab
Home (Education) Department

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے یکم جنوری ۱۹۰۱ء کو رخصت بلا تنخواہ کیوں لی ۔ اس سوال کا جواب خلیفہ عبدالحکیم کے اس بیان سے مل جاتا ہے جس میں وہ بتاتے ہیں کہ اس وقت علامہ اقبال اسلامیہ کالج لاہور میں پڑھا رہے تھے ۔ خلیفہ صاحب لکھتے ہیں ۔

''اول الذکر جلسے (۱۸۹۹ء) کے تھوڑے عرصے کے بعد ہی اقبال کے لیے انجمن سے وابستگی کا ایک اور موقع نکل آیا ۔ شیخ عبدالقادر ان دنوں اخبار آبزرور کے ایڈیٹر اور اسلامیہ کالج میں ادبیات انگریزی کے پروفیسر تھے ۔ انہیں چند روز کی رخصت لینی پڑی تو ان کی جگہ اقبال مرحوم یہ فرائض انجام دیتے رہے ۔ میں ان دنوں ایف ۔ اے کا طالب علم تھا ۔ نصاب میں Seekers of the good یعنی متلاشیانِ حق کے نام سے ایک کتاب شامل تھی جس میں زمانہ قبل از مسیح کے تین حکماء کی سرگذشتیں درج تھیں ۔ عیسائی مصنف نے ان متلاشیانِ حق کے بعض اقوال

کا موازنہ انجیل کی آیات سے گیا ۔ لیکن علامہ مرحوم نے کلام پاک کی ان آیات سے ان اقوال کی تشریح کی جو ان کے ساتھ مطابقت رکھتی تھیں ۔ موازنہ کے دوران میں آپ یہ بھی ثابت کرتے جاتے تھے کہ قرآن کی آیات ان اقوال سے بدرجہا افضل اور بہر نوع اکمل ہیں ، اسلامیہ کالج کی چند روزہ پروفیسری نے ہی آپ کے تبحر علمی کا سکہ بٹھا دیا''[18]

خلیفہ صاحب کے بیان میں اتنی ترمیم کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ علامہ نے وہاں چند روز نہیں چند ماہ پروفیسری کی تھی ۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ خلیفہ شجاع الدین نے ایف ۔ اے کب کیا ۔ ڈاکٹر وحید قریشی نے لکھا ہے کہ انھوں نے مارچ ۱۹۰۱ء میں ایف ۔ اے کیا[19] اور اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ :

''اقبال نے یکم جنوری ۱۹۰۱ء سے اورینٹل کالج سے رخصت بلا تنخواہ لی تھی اور ۴ اکتوبر کو گورنمنٹ کالج میں ملازم ہوئے ۔ گویا جنوری ۱۹۰۱ء اور اکتوبر ۱۹۰۲ء کے مابین یہ ملازمت کی''[20] ۔ علامہ ۳۱ مارچ ۱۹۰۲ء کو میکلوڈ پنجاب عربک ریڈر کی ملازمت پر آ چکے تھے کیونکہ اس سال کی فہرست اساتذہ میں ان کا نام موجود ہے اور یہ تصریح نہیں ہے کہ وہ رخصت پر ہیں ۔ استاد محترم کے بیان میں ایک غلطی اور ہے اور وہ یہ کہ علامہ چار اکتوبر نہیں بلکہ ۱۹ اکتوبر ۱۹۰۲ء کو گورنمنٹ کالج لاہور میں اپنی ملازمت پر گئے تھے ۔ ۴ جنوری سے ۳۱ جنوری تک وہ گورنمنٹ کالج میں فلسفہ کے اسسٹنٹ پروفیسر کے طور پر کام کرتے رہے تھے لہٰذا وہ فروری میں اسلامیہ کالج میں گئے ہوں گے ۔ مگر کب واپس آئے اس کا تعین فی الحال ممکن نہیں البتہ وہ ۳۱ مارچ ۱۹۰۱ء سے پہلے واپس آ چکے تھے ۔ ۱۹ اکتوبر ۱۹۰۲ء کو وہ گورنمنٹ کالج لاہور میں اسسٹنٹ پروفیسر انگریزی مقرر ہوئے اور یکم اپریل ۱۹۰۳ء کو واپس اورینٹل کالج میں آ گئے اور یہاں ۳۱ مئی ۱۹۰۳ء تک خدمات سر انجام دیتے رہے ۔ ۳ جون ۱۹۰۳ء کو گورنمنٹ کالج میں ان کا تقرر دوبارہ اسسٹنٹ پروفیسر انگریزی کی حیثیت سے ہو گیا اب آئیے یہ دیکھیں کہ وہ اورینٹل کالج میں کتنا عرصہ رہے کیونکہ اس سلسلے میں بھی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں ۔ ڈاکٹر غلام حسین لکھتے ہیں کہ وہ صرف چھ ماہ رخصت پر رہے اور یوں ان کے خیال میں وہ ساڑھے تین سال اورینٹل کالج میں ملازمت کرتے رہے[21] ۔ اس کے بعد استاد محترم

ڈاکٹر وحید قریشی مزید تحقیق کی بنا پر لکھتے ہیں ۔

اورنیٹل کالج سے اقبال کا تعلق ۱۳ مئی ۱۸۹۹ء سے ۳۰ جون ۱۹۰۱ء تک ، یکم جولائی ۱۹۰۲ء سے ۳ اکتوبر ۱۹۰۲ء تک اور ۲ مارچ ۱۹۰۳ء سے ۲ جون ۱۹۰۳ء تک رہا ۔ اس دور میں انھوں نے اسلامیہ کالج لاہور میں چھ ماہ ملازمت کی ، پھر گورنمنٹ کالج میں چھ ماہ ملازم رہے ۔ پھر ۳ جون سے ان کا دوبارہ تقرر گورنمنٹ کالج میں ہوا اس حساب سے ان کی اورینٹل کالج کی حقیقی ملازمت کی مدت (۱۳½ + ۳ + ۵) ایک سال ساڑھے نو ماہ ہوتی ہے"۲۲

استاد محترم کے ان اندازوں سے ہم اختلاف کرنے پر مجبور ہیں کیونکہ حقائق ان کے خلاف ہیں ۔ اب آئیں ۱۹۷۷ء میں شائع ہونے والی سرگذشت اقبال کی طرف ۔ اس میں عبدالسلام خورشید لکھتے ہیں :

"یہ ملازمت ۱۳ مئی ۱۸۹۹ء کو شروع ہوئی ، ۱۲ مئی ۱۹۰۳ء کو ختم ہوئی ۔ اس دوران میں چھٹی لے کر انھوں نے چھ ماہ گورنمنٹ کالج میں پروفیسری کی اور چھ ماہ اسلامیہ کالج میں ۔ گویا میکلوڈ عربک ریڈر کی حیثیت سے اورینٹل کالج میں تین سال کام کیا"۲۳

مگر آگے چل کر وہ اپنے اس بیان کے باوجود یہ لکھتے ہیں کہ "یکم جنوری ۱۹۰۱ء سے ۳ اکتوبر ۱۹۰۱ء تک اقبال بلا تنخواہ رخصت پر رہے"۲۴ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ عرصہ چھ ماہ نہیں بلکہ نو ماہ سے کچھ زیادہ بنتا ہے ۔ دراصل انھوں نے ڈاکٹر وحید قریشی کے مضمون کو بغیر تحقیق کے قبول کر لیا ہے مگر مدت ملازمت کا تعین کرتے ہوئے ڈاکٹر غلام حسین کے بیان کو پیش نظر رکھ کر یہ عرصہ صرف چھ ماہ بنا دیا ہے ۔

اورینٹل کالج سے علامہ کب فارغ ہوئے ۔ یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔ عام طور پر ۱۲ مئی کی تاریخ اس لیے فرض کی جاتی ہے کہ وہ ۱۳ مئی کو ملازم ہوئے تھے لیکن ۱۲ مئی کو وہ تب فارغ ہوتے جب ان کی مدت ملازمت ختم ہو رہی ہوتی ۔ چونکہ وہ گورنمنٹ کالج میں ۳ جون کو ملازم ہوئے اس لیے انھوں نے ۳۱ مئی تک ضرور کام کیا ہوگا تاکہ پورے ماہ کی تنخواہ لے سکیں ۔ اس سے پہلے بھی وہ ۴ جنوری ۱۹۰۱ء کو گورنمنٹ کالج میں اسسٹنٹ پروفیسر مقرر ہوئے تھے تو

انھوں نے رخصت بلا تنخواہ یکم جنوری سے ہی حاصل کر لی تھی۔ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ۳۱ مارچ ۱۹۰۳ء کو ان کی جگہ مقرر ہونے والے شیخ فیروز الدین صاحب کی مدت ملازمت دس ماہ بتائی گئی ہے جو ۳ جون سے ۳۱ مارچ تک بنتی ہے۔ اس طرح اسلامیہ کالج میں وہ پانچ ماہ رہے ہوں گے اور ۶ ماہ بارہ دن گورنمنٹ کالج میں۔ تیرہ دن وہ رخصت پر رہے۔ یوں اورینٹل کالج میں ان کی تدریس کی مدت تین سال ایک ماہ اور تین دن بنتی ہے اورینٹل کالج میں وہ روزانہ تین پیریڈ پڑھاتے تھے۔ دو پیریڈ بی او ایل کے لیے وقف تھے جن میں وہ تاریخ اور سیاست مدن پڑھاتے تھے۔ ایک پیریڈ گیارہویں جماعت کا تھا جس میں فلسفہ کی تعلیم دیتے تھے۔ تعلیم و تدریس کے علاوہ انھوں نے تصنیف و تالیف کا کام بھی کیا جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱۳ مئی ۱۸۹۹ء سے ۳۱ مارچ ۱۹۰۰ء کے دوران انھوں نے الجیلی کی کتاب کا ترجمہ Doctrine of Absolute Unity کے نام سے کیا۔ ۳۱ مارچ ۱۹۰۰ء سے ۳۱ مارچ ۱۹۰۲ء تک انھوں نے واکر کی کتابوں کا ترجمہ کیا اس دوران میں وہ علم الاقتصاد کی تصنیف میں بھی مصروف رہے۔ Stubb کی کتاب Early Plantagenets اور واکر کی کتاب کا نام پولیٹیکل اکانومی تھا۔ اس زمانے میں وہ اردو شاعری بھی کرتے رہے۔

جیسا کہ بیان ہوا علامہ اقبال ۳ جون ۱۹۰۳ء سے گورنمنٹ کالج لاہور میں انگریزی کے اسسٹنٹ پروفیسر ہو کر آ گئے تھے۔ اب ان کا تعلق اورینٹل کالج لاہور سے ختم ہو چکا تھا۔ گورنمنٹ کالج میں وہ انگریزی پڑھاتے تھے۔ ان کا یہ تقرر دو سو روپیہ ماہوار پر ہوا تھا۔ غالباً علامہ اقبال اس تنخواہ سے مطمئن نہ تھے لہذا انھوں نے یکم اکتوبر ۱۹۰۵ء سے تین سال کے لیے رخصت حاصل کر لی۔ انھیں موسم گرما کی تعطیلات ساتھ ملانے کی اجازت دی گئی تھی۔ للہذا علامہ اقبال سفر یورپ کے لیے ستمبر کے آغاز میں ہی دہلی روانہ ہو گئے۔ علامہ اقبال کی یہ رخصت بغیر الاؤنسوں کے تھی۔ وہ اس عرصہ میں تنخواہ حاصل کرتے رہے ہوں گے۔

۱۹۰۵ء کے محکمہ تعلیم کے رجسٹر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال سینیارٹی کے تقریباً آخری نمبر پر تھے۔ سینیارٹی لسٹ میں

پنجاب کے محکمہ تعلیم کے گزیٹڈ ملازمین کی تعداد ۳۸ بتائی گئی ہے۔ علامہ کا نمبر ۳۷ تھا۔ آخری نمبر پر مس آئی۔ اے۔ سانم جونیر انسپکٹریس آف سکولز تھی۔ اس وقت مسٹر ڈبلیو بل ناظم تعلیمات عامہ پنجاب تھے اور ان کی تنخواہ الیس سو روپیہ تھی۔ ان کے علاوہ انڈین ایجوکیشن سروس کی بارہ اسامیاں اور تھیں جن پر فائز اصحاب کی تنخواہیں ساڑھے تین سو روپیہ اور پندرہ سو روپیہ کے درمیان تھیں۔ پرنسپل گورنمنٹ کالج لاہور پندرہ سو، پروفیسر اے ایس ہمی لو سو اور جی ایس برٹ پروفیسر فلسفہ پانچ سو روپیہ ماہوار پاتے تھے۔ گورنمنٹ کالج لاہور کے تاریخ کے پروفیسر کی تنخواہ بھی پانچ صد روپیہ تھی۔ اس وقت گورنمنٹ کالج میں انڈین ایجوکیشن سروس کی صرف چار آسامیاں تھیں۔ محکمہ تعلیم کی باقی ۲۵ آسامیاں صوبائی سروس کی تھیں ان میں باقاعدہ پراونشل ایجوکیشن سروس کی سات آسامیاں تھیں۔ تین آسامیاں ساڑھے تین سو روپیہ ماہوار، چار آسامیاں تین سو روپیہ ماہوار، پانچ آسامیاں دو سو پچاس روپیہ ماہوار ارر چھ آسامیاں دو سو روپیہ ماہوار کی تھیں۔ علامہ اقبال انہیں چھ آسامیوں میں سے ایک پر فائز تھے۔ اگرچہ ان کی رخصت کے دوران ہی انہیں ترق دے کر ڈھائی سو روپے ماہوار والی آسامی پر ۳۔ اگست ۱۹۰۶ کو مقرر کر دیا گیا تھا۔[۲۵] اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ علامہ اقبال کیوں غیر ملکی تعلیم حاصل کرنا چاہتے تھے اور بیرسٹر بن کر محکمۂ تعلیم کو خیرباد کہہ دینا چاہتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے یورپ سے واپس آ کر استعفیٰ دے دیا اور بیرسٹری کرنے لگے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے گورنمنٹ کالج کی ملازمت سے کب استعفیٰ دیا؟ اس سلسلے میں بھی بڑی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں، کیونکہ کسی نے بھی سرکاری ریکارڈ کا بغور مطالعہ کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں مولانا سالک کے بیان کے مطابق وہ ۱۹۰۵ء تک اس ملازمت پر فائز رہے تھے۔ ایم۔ ایس ناز صاحب نے بھی مولانا سالک کی ہی تائید کی ہے۔ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید ان کے ملازمت چھوڑنے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''تین سال کی مسلسل غیر حاضری کے بعد ۲۷ جولائی ۱۹۰۸ء کو حضرت علامہ لاہور پہنچے تو ریلوے اسٹیشن پر ان کی پذیرائی کے لیے احباب، معززین شہر اور عوام موجود تھے۔۔۔ چند دن بعد اقبال نے

فیصلہ کیا کہ وکالت کا پیشہ اختیار کریں گے ۔ گورنمنٹ کالج میں پروفیسری کا عہدہ موجود تھا کیونکہ وہ تین سال کے لیے چھٹی پر تھے لیکن انہوں نے اس سے استعفیٰ دے دیا اور یوں آزاد زندگی کے لیے زمین ہموار ہو گئی"۲٦ ۔

انہوں نے حاشیہ میں ڈاکٹر وحید قریشی کی کتاب کلاسیکی ادب کا تحقیقی مطالعہ ، ص ۳۲۹ کا حوالہ دیا ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے اپنی رائے کے لیے ڈاکٹر وحید قریشی صاحب کے بیان کو بنیاد بنایا ہے مگر ڈاکٹر قریشی کا بیان دیکھنے کے بعد اندازہ ہو جاتا ہے کہ ڈاکٹر خورشید نے کتنا غلط نتیجہ اخذ کیا ہے ۔ ان کے بیان کے مطابق علامہ اقبال نے ۲۷ جولائی ۱۹۰۸ء کو لاہور آنے کے بعد استعفیٰ دیا جبکہ ڈاکٹر وحید قریشی کی عبارت سے یہ مترشح نہیں ہوتا ۔ اب آپ ڈاکٹر وحید قریشی صاحب کی اصل عبارت ملاحظہ فرمائیں :

"اقبال نے یورپ میں تکمیل تعلیم کے بعد استعفیٰ دے دیا اور ۱۹۰۸ء میں شیخ نور الٰہی ایم ۔ اے مستقل اسسٹنٹ پروفیسر کر دیے گئے ۔"۲۷

اس سے یہ تو معلوم نہیں ہوتا کہ علامہ نے لاہور آ کر استعفیٰ دیا تھا البتہ یہ بیان ذرا مبہم ہے ۔ جناب ڈاکٹر جاوید اقبال نے ملازمت سے استعفیٰ کا سن ۱۹۰۷ء دیا ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

"اقبال نے قیام یورپ کے دوران غالباً ۱۹۰۷ء کے آخری حصہ میں گورنمنٹ کالج کی ملازمت سے استعفیٰ دے دیا تھا ۔"۲۸

انہوں نے اپنے اس خیال کی بنیاد پنجاب گزٹ ۷ ۔ اپریل ۱۹۰۸ء حصہ اول ص ۲۱۰ کو بنایا ہے ۔ محمد حنیف شاہد نے بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے :

"راقم کی تحقیق کے مطابق اقبال نے اپنے قیام یورپ کے دوران ہی ملازمت سے استعفیٰ دے دیا تھا اور شیخ نور الٰہی کو جو عارضی طور پر ان کی جگہ کام کر رہے تھے ترقی دے کر ۸ دسمبر ۱۹۰۷ء سے مستقل کر دیا گیا ۔ اس سلسلہ میں محکمہ تعلیم (حکومت پنجاب) کی طرف سے ۷ ۔ اپریل ۱۹۰۸ء کو ایک حکم نامہ جاری ہوا ۔"۲۹

ڈاکٹر جاوید اقبال نے پنجاب گزٹ کی تاریخ ۷۔ اپریل ۱۹۰۸ء لکھی ہے جو درست نہیں ہے۔ یہ سترہ اپریل ۱۹۰۸ء ہے۔ ۷۔ اپریل کو شیخ نیاز علی کے احکامات جاری ہوئے۔ محمد حنیف شاہد صاحب نے لکھا ہے کہ شیخ نور الٰہی کو ترقی دے کر مستقل کر دیا گیا۔ یہ درست نہیں ہے۔ ۸ دسمبر ۱۹۰۷ء کو شیخ نور الٰہی نہیں بلکہ شیخ نیاز علی کو ترقی دے کر مستقل کیا گیا تھا۔ انہیں غلط فہمی اس لیے ہوئی کہ علامہ اقبال کی جگہ شیخ نور الٰہی کا تقرر عمل میں آیا تھا چنانچہ علامہ کے مستعفی ہونے کے بعد انہیں بطور اسسٹینٹ پروفیسر مستقل کر دیا گیا۔ اس سلسلے میں پنجاب گزٹ گیارہ دسمبر ۱۹۰۸ء حصہ اول میں ایک اعلان جاری ہوا جسے ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:

The 3rd December

No. 359-Confirmation :—Shaikh Nur Ilahi M.A., Sub protem. Assistant Professor of Philosophy, Govt. College, Lahore, in the grade of Rs. 200 of the Provincial Educational Service, is confirmed in his appointment and grade, with effect from the 4th October, 1905; vice Shaikh Mohammad Ikbal, M.A., Resigned.

J. C: Codley
Under Secretary to Government
Punjab, Home (Education)
Department.

لیکن تقریباً سبھی اس حقیقت سے بے خبر رہے کہ جب علامہ اقبال کو ۲۵۰ روپے کے گریڈ میں ان کی غیر حاضری میں ترقی دی گئی تو ان کی جگہ شیخ نور الٰہی کو نہیں بلکہ شیخ نیاز علی اسسٹنٹ انسپکٹر آف سکولز راولپنڈی کو عارضی طور پر ترقی دے دی گئی۔ اس کا اعلان پنجاب گزٹ حصہ اول کا چودہ فروری ۱۹۰۸ء کی اشاعت میں ہوا جو ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:

The 31st January

No. 67-Promotion :—M. Niaz Ali, Assistant Inspector of Schools, Rawalpindi Circle, in the Rs. 200 grade, Provincial Educational Service, is promoted to the Rs. 250 grade, Sub-protem, with effect 8th December 1907, subject to the lien of M. Muhammad Iqbal.

J. C. Codley
Offg Under Secretary to Govt. Punjab
Home (Education) Department

اس اعلان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ اقبال نے ۳۱ جنوری ۱۹۰۸ء تک استعفیٰ نہیں دیا تھا ۔ لہٰذا ڈاکٹر جاوید اقبال کا یہ خیال غلط ثابت ہو جاتا ہے کہ علامہ ۱۹۰۷ کے آخر میں مستعفی ہو گئے تھے ۔ البتہ ایک اور اعلان سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ سات اپریل ۱۹۰۸ء تک مستعفی ہو چکے تھے ۔ ہم وہ اعلان بھی ذیل میں درج کرتے ہیں :

The 7th April, 1908

No. 3260 - Confirmation :—In consequence of the resignation of Shaikh Muhammad Ikbal, M.A,, Assistant Professor, Govt. College, Lahore, in the grade of Rs. 250, Shaikh Niaz Ali, Assistant Inspector of Schools, Rawalpindi Circle in the grade of Rs. 200 and sub-protem in the grade of Rs. 250 is confirmed in the latter grade with effect from the 8th December, 1907.

J. C. Codley
Offg Under Secretary, Govt. Punjab
Home (Education) Department

ڈاکٹر جاوید اقبال نے غلطی سے یہ سمجھا کہ چونکہ نیاز علی ۸ دسمبر ۱۹۰۷ء سے مستقل ہوتے ہیں اس لیے علامہ نے استعفیٰ اس تاریخ سے دیا ہوگا حالانکہ ۸ دسمبر ۱۹۰۷ء شیخ نیاز علی کے ۲۵۰ روپے کے گریڈ میں عارضی تقرر کی تاریخ ہے اور اسی تاریخ سے انہیں مستقل کیا گیا جیسا کہ شیخ نور الٰہی کو ان کی تاریخ تقرر یعنی ۳ ۔ اکتوبر ۱۹۰۵ء سے مستقل کیا گیا ۔ لہٰذا اب یہ طے ہو جاتا ہے کہ علامہ نے استعفیٰ ۳۱ جنوری اور ۷ ۔ اپریل ۱۹۰۸ء کے درمیان دیا ۔

علامہ اقبال یورپ سے ۲۷ جولائی ۱۹۰۸ء کو لاہور پہنچے ۔ اس سے قبل وہ گورنمنٹ کالج کی ملازمت سے استعفیٰ دے چکے تھے ۔ لہٰذا چیف کورٹ پنجاب میں بہ حیثیت ایڈووکیٹ رجسٹر ہونے کے لیے درخواست دے دی تھی ۔ مولانا عبدالمجید سالک نے غلطی سے یہ لکھ دیا تھا کہ ''۲۲۔ اکتوبر ۱۹۰۸ء کو علامہ اقبال نے چیف کورٹ میں درخواست دی کہ میرا نام وکلا کی فہرست میں درج کر لیا جائے ۔''[۳۰] بعد میں آنے والے اس غلطی کو دہراتے رہے ۔ چنانچہ ایم ۔ ایس ناز[۳۱] اور محمد حنیف شاہد[۳۲] نے بھی یہی تاریخ لکھی ہے ۔ ۲۹ ۔ اپریل ۱۹۱۰ء کے پنجاب گزٹ حصہ سوم میں چیف کورٹ کے ایڈووکیٹ صاحبان کے کوائف شائع ہوئے ہیں ۔

ان سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے یکم جولائی کو درخواست دی تھی ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے آنے سے قبل ہی ان کے نام سے درخواست دے دی گئی تھی ۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے لکھا ہے کہ :

''۳۰ - اکتوبر ۱۹۰۸ء سے اقبال کی بہ حیثیت ایڈووکیٹ انرولمنٹ ہو گئی ۔ آپ کو چیف کورٹ پنجاب میں پریکٹس کرنے کی اجازت مل گئی ۔''۳۳

اس سے پہلے ڈاکٹر عبدالسلام خورشید لکھ چکے تھے کہ :

''۳۰ - اکتوبر ۱۹۰۸ء کو ان کا نام عدالت عالیہ کے وکلا کی فہرست میں شامل کر لیا گیا ۔''۳۴ یہ حقیقت ہے کہ ان کا نام رجسٹر کرنے کا حکمنامہ ۳۰ - اکتوبر کو جاری کیا گیا جیسا کہ پنجاب گزٹ حصہ سوم کی ۶ نومبر ۱۹۰۸ء کی اشاعت سے ظاہر ہوتا ہے مگر ان کا نام اس سے دس دن قبل رجسٹر ہو چکا تھا ۔ اس کا ثبوت ہمیں پنجاب گزٹ حصہ سوم کی ۲۹ - اپریل ۱۹۰۸ء اور ۲ مئی ۱۹۱۳ء کی اشاعتوں میں ملتا ہے جن میں ایڈووکیٹوں کے کوائف درج ہیں اور علامہ اقبال کے رجسٹر ہونے کی تاریخ ۲۰ - اکتوبر ۱۹۰۸ء دی گئی ہے ۔

علامہ اقبال نے لاہور میں وکالت شروع کر دی مگر جلد ہی دوبارہ ان کا تعلق گورنمنٹ کالج سے قائم ہو گیا ۔ اس کا ذکر انہوں نے ایک خط میں بھی کیا ہے ۔ انہیں معلوم ہوا کہ حیدر آباد ہائی کورٹ کی ججی کے لیے اور ناموں کے ساتھ ان کا نام بھی پیش کیا گیا ہے تو انہوں نے مہاراجہ سر کشن پرشاد کو ۱۵ - اپریل ۱۹۱۲ء کو لکھا :

''اس جگہ کے لیے فلسفہ دانی کی چنداں ضرورت نہیں تاہم یہ کہنا ضروری ہے کہ اس فن میں میں نے ہندوستان اور یورپ کے اعلیٰ ترین امتحان انگلستان (کیمبرج) جرمنی (میونک) یونیورسٹیوں کے پاس کیے ہیں ۔ انگلستان سے واپس آنے پر لاہور گورنمنٹ کالج میں مجھے فلسفہ کا اعلیٰ پروفیسر مقرر کیا گیا تھا ۔ یہ کام میں نے اٹھارہ ماہ تک کیا اور یہاں کی اعلیٰ ترین جماعتوں کو اس فن کی تعلیم دی ۔ گورنمنٹ نے بعد ازاں یہ جگہ مجھے آفر بھی کی مگر میں نے انکار کر دیا ۔ میری ضرورت گورنمنٹ کو کس قدر تھی ، اس کا اندازہ اس سے ہو جائے گا کہ پروفیسری کے تقرر کی وجہ سے میں صبح کچہری نہ جا سکتا تھا ۔ چنانچہ ہائی کورٹ کو

گورنمنٹ کی طرف سے ہدایت کی گئی کہ میرے تمام مقدمات دن کے پچھلے حصے میں پیش ہوا کریں ۔ چنانچہ ۱۸ ماہ اسی پر عمل ہوتا رہا ۔ مگر اس عہدہ کے لیے جو حیدرآباد میں خالی ہوا غالباً عربی دانی کی زیادہ ضرورت ہوگی ۔ اس کے متعلق یہ امر سرکار کے گوش گزار کرنا ضروری ہے کہ عربی زبان کے امتحانات میں میں پنجاب میں اول رہا ہوں ۔ انگلستان میں مجھ کو عارضی طور پر چھ ماہ کے لیے لندن یونیورسٹی کا عربی کا پروفیسر مقرر کیا گیا تھا ۔ واپسی پر پنجاب اور الہ آباد کی یونیورسٹی میں عربی اور فلسفہ میں بی ۔ اے اور ایم ۔ اے کا ممتحن مقرر کیا گیا اور اب بھی ہوں ۔ امسال الہ آباد یونیورسٹی کے ایم ۔ اے کے دو پرچے میرے پاس تھے ۔ پنجاب میں بی ۔ اے کی کلاس کا ایک پرچہ اور ایم ۔ اے فلسفہ کے دو پرچے میرے پاس ہیں ۔ علاوہ ان مضامین کے میں نے پنجاب گورنمنٹ کالج میں علم الاقتصاد ، تاریخ اور انگریزی بی ۔ اے اور ایم ۔ اے کی جماعتوں کی پڑھائی (کی) ہے اور حکام بالا دست سے تحسین حاصل کی ہے''[۳۵]

ڈاکٹر عبداللہ چغتائی نے لکھا ہے کہ آپ کچھ عرصہ تک گورنمنٹ کالج میں فلسفہ کے پروفیسر بھی رہے[۳۶] ۔ ان کا یہ بیان علامہ کے خط سے ماخوذ ہے مگر اس زمانے میں اعلیٰ پروفیسر کی کوئی آسامی نہ تھی ۔ اس زمانے میں اسسٹنٹ پروفیسر کو بھی پروفیسر ہی کہتے ہوں گے جیسا کہ آج کل لیکچرار کو پروفیسر کہتے ہیں ۔ چونکہ اس مرتبہ علامہ کو پورا پروفیسر مقرر کیا گیا تھا اس لیے انہوں نے اس کے ساتھ اعلیٰ کا لفظ بھی لگا دیا ۔ علامہ نے اپنے خط میں ملازمت کا زمانہ اندازاً تحریر کر دیا ہے ورنہ وہ اس سے کم عرصہ ملازمت پر رہے ۔ ان کے اس بیان کے پیش نظر مولانا سالک[۳۷] اور طاہر فاروقی صاحب[۳۸] نے بھی مدت ملازمت اٹھارہ ماہ ہی لکھی ہے ۔ مولانا سالک کے بیان سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ علامہ کے پیریڈ صبح ۶ بجے سے ۹ بجے تک تھے[۳۹] ۔ یہ بات بھی درست معلوم نہیں ہوتی کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ہائی کورٹ میں ان کے مقدمات پچھلے پہر نہ سنے جاتے ۔ علامہ کے خط سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے پیریڈ کم از کم بارہ بجے تک ضرور رہے ہوں گے ۔

۱۹۰۸ء میں مسٹر جی ایس برٹ غیر معمولی رخصت پر چلے گئے تو ان کی جگہ ۱۶ ۔ اکتوبر ۱۹۰۸ء کو مسٹر آسٹن وائٹ جیمز بی ۔ اے کو مقرر کیا گیا مگر کچھ عرصہ بعد ہی مسٹر جیمز کا انتقال ہو گیا اور فلسفہ

کے پروفیسر کی اسامی ایک بار پھر خالی ہو گئی۔ اس اسامی پر علامہ اقبال کا تقرر ۱۷ مئی ۱۹۰۹ء کو کیا گیا مگر آپ نے چارج نہیں لیا لہٰذا ایک اور اعلان کے ذریعے جو ۲۹۔ اکتوبر ۱۹۰۹ء کو کیا گیا آپ کا تقرر ۱۲۔ اکتوبر ۱۹۰۹ء کو عمل میں آیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ۱۲۔ اکتوبر کو چارج لیا ہوگا۔ ان کی یہ ملازمت عارضی نوعیت کی تھی مگر مسٹر برٹ کے مستعفی ہو جانے کی وجہ سے یہ سلسلہ طول پکڑ گیا بالآخر حکومت نے مسٹر ایل پی سانڈرز کی خدمات بمبئی سے پنجاب میں منتقل کر دیں اور انہوں نے یکم جنوری ۱۹۱۱ء قبل از دوپہر علامہ اقبال کو فارغ کر دیا چنانچہ اس مرتبہ علامہ نے ایک سال ۲ ماہ اور بیس دن کام کیا۔ اٹھارہ ماہ کی مدت علامہ نے اندازاً لکھی تھی جو درست سمجھ لی گئی اور اس سلسلہ میں تحقیق سے کام نہ لیا گیا۔ محمد حنیف شاہد نے لکھا ہے۔ "راقم کی تحقیق کے مطابق آپ نے یورپ سے واپسی کے بعد ایک سال سات ماہ اور چودہ دن (یعنی ۱۹ ماہ چودہ دن) خدمات انجام دیں"[۳۰] مگر یہ بیان بھی درست نہیں۔ محمد حنیف شاہد نے ان کی ملازمت کو ۱۷ مئی سے شمار کیا ہے۔ ۱۲ مئی کے اعلان میں ان کے تقرر کو سیکریٹری آف سٹیٹ فار انڈیا کی منظوری سے مشروط کیا گیا ہے۔ غالباً علامہ نے کہا ہوگا کہ پہلے منظوری حاصل کر لیں۔ پھر تعطیلات بھی قریب تھیں لہٰذا سکریٹری آف سٹیٹ سے منظوری حاصل کرکے علامہ کو ۱۲۔ اکتوبر سے تعینات کیا گیا اور اس کا اعلان ۲۹۔ اکتوبر ۱۹۰۹ء کو ۵ نومبر ۱۹۰۹ء کے گزٹ حصہ اول میں کیا گیا۔

ڈاکٹر عبداللہ چغتائی اپنے مضمون میں علامہ کے نوکری چھوڑنے کے بارے میں رقم طراز ہیں:

"اس زمانے میں انڈین سول سروس زیادہ تر انگریزوں کے لیے مخصوص تھی۔ گورنمنٹ نے اقبال کو یہ اعلیٰ آسامی پیش کی مگر آپ نے اسے قبول نہیں کیا اور بیرسٹری کے آزاد پیشے کو پسند کیا۔ آپ طبعاً ملازمت کو پسند نہیں کرتے تھے آپ نے ایک مرتبہ اپنے بھتیجے شیخ اعجاز احمد کو ملازمت کے متعلق بطور مشورہ جواب میں لکھا اور ملازمت سے اپنے اجتناب کو اس طرح ظاہر فرمایا:

"ایک مرتبہ طالب علموں کی حاضری کے متعلق پرنسپل گورنمنٹ کالج لاہور نے مجھ سے اس طرح گفتگو کی جیسے کوئی کلرک سے کرتا ہے۔

اس لیے اس دن سے ملازمت سے طبعیت بے زار ہو گئی اور ارادہ کر لیا کہ جہاں تک ہو سکے گا ملازمت سے پرہیز کروں گا۔"۳۱

یہ بیان بعض اعتبار سے محلِ نظر ہے۔ علامہ اقبال پروفیسر کے پیشہ کو پسند نہ کرتے ہوں گے اور اس کی ایک وجہ وہی ہو سکتی ہے جو ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی نے تحریر فرمائی ہے کیونکہ جب انہیں قانون کی پروفیسری کی پیش کش کی گئی تو انہوں نے اس پر ججی کو ترجیح دی۔ وہ ۱۳ - اگست ۱۹۱۷ء کو مہاراجہ سر کشن پرشاد کو لکھتے ہیں :

"حیدری صاحب نے جیسا کہ میں نے گزشتہ عریضے میں عرض کیا تھا مجھے قانون کی پروفیسری پیش کی ہے اور یہ پوچھا ہے کہ اگر پرائیویٹ پریکٹس کی بھی ساتھ اجازت ہو تو کیا تنخواہ لو گے مجھے یہ معلوم نہیں کہ میر مجلسی عدالت العالیہ کی آسامی خالی ہے۔ نہ اس کے متعلق انہوں نے اپنے خط میں اشارہ کیا ہے لیکن اگر ایسا ہو جائے تو میں اسے قانون کی پروفیسری اور پرائیویٹ پریکٹس پر ترجیح دوں گا۔ آپ حیدری صاحب سے ملیں تو برسبیلِ تذکرہ ان کی توجہ اس طرف دلائیں یعنی اگر سرکار ان سے یہ تذکرہ کرنا مناسب خیال کریں تو۔ ممکن ہے کہ آپ کا ان سے پہلے اس امر کے متعلق تذکرہ آ بھی چکا ہو۔ اگر ایسا اتفاق نہ ہوا ہو اور اگر سرکار اسے مناسب تصور فرمائیں تو اب وقت ہے کہ انہوں نے خود ملازمت کے لیے مجھے لکھا ہے۔ اس قسم کے تذکرہ کے لیے نہایت موزوں معلوم ہوتا ہے۔ بہرحال یہ سب کچھ سرکار کی رائے پر منحصر ہے"۳۲

مہاراجہ سر کشن پرشاد کے نام ان دونوں خطوں سے معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ ملازمت کے خلاف نہ تھے۔ ان خطوں اور حکومت کے اعلانات کی موجودگی میں مولانا سالک کا یہ بیان بھی درست نہیں ہے۔

"کالج سے یہ تعلق بلاشبہ عارضی تھا لیکن کوئی ڈیڑھ سال تک جاری رہا۔ آخر حضرت علامہ نے اس سے خود استعفیٰ دے دیا اور اپنے دوستوں اور ملازموں کے استفسار پر فرمایا کہ میں اب سرکاری ملازمت نہیں کر سکتا تا کہ جو کچھ کہنا چاہتا ہوں بے تکلف ہو کہہ سکوں۔"۳۳

ظاہر ہے کہ حضرت علامہ نے خود استعفیٰ نہیں دیا تھا بلکہ ان کی ملازمت عارضی تھی اور مسٹر سانڈرز کے آنے پر ختم ہو گئی۔ ان کی

ملازمت ڈیڑھ سال نہیں بلکہ ایک سال دو ماہ بیس دن رہی ملازمت چھوڑنے کی وجہ یہ نہیں ہو سکتی کہ وہ جو کچھ کہنا چاہتے ہیں کہہ سکیں کیونکہ ۱۹۱۷ء میں ہی وہ دوبارہ ملازمت کے بندھن میں گرفتار ہونے کی خواہش کرتے ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جج کے لئے پروفیسر کی نسبت اظہار خیال پر زیادہ پابندی ہوتی ہے۔

سیرت اقبال میں پروفیسر طاہر فاروقی نے لکھا ہے کہ :

"۱۹۱۷ء میں سر اکبر حیدری نے آپ کو قانون کی پروفیسری کے لیے حیدر آباد بلانا چاہا اور لکھا تھا کہ آپ کو پرائیویٹ پریکٹس کی بھی اجازت ہوگی مگر آپ نے انکار کر دیا"۴۴، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ علامہ نے انکار نہیں کیا تھا بلکہ صرف ججی کو ترجیح دی تھی۔ بعد میں سر اکبر حیدری نے اس سلسلہ کو آگے نہیں بڑھایا چنانچہ علامہ اقبال نے مہاراجہ سر کشن پرشاد کو ۷۔ اکتوبر ۱۹۱۷ء کو لکھا :

"گرما کی تعطیلوں میں حیدر آباد کا سفر آسان تھا اور اب یہ سفر تقریباً دو ہزار روپیہ کے نقصان کا مترادف ہے۔ اگر حیدری صاحب کے خطوط سے کوئی امید خاص میرے دل میں پیدا ہوتی تو میں اس نقصان کا متحمل ہو جاتا لیکن اس وقت تک جو خط ان کی طرف سے آئے ہیں ان میں کوئی خاص بات نہیں۔ سوائے اس کے کہ انہوں نے مجھ سے تنخواہ کے بارے میں استفسار کیا تھا جس کا جواب میں نے ان کو دے دیا تھا۔ علاوہ اس کے مجھے اور ذرائع سے معلوم ہوا کہ ابھی میری وہاں ضرورت بھی نہیں۔ حیدری صاحب اس وقت مجھے صرف اس واسطے بلاتے ہیں کہ یونیورسٹی کے متعلق مجھ سے گفتگو کریں اور نیز ملاقات کے لیے اور کوئی غرض ان کے خطوط سے معلوم نہیں ہوتی۔ محض اس غرض سے کہ وہ مجھ سے یونیورسٹی اسکیم کی مفصل گفتگو کریں یا محض ان کی ملاقات کے لیے میں اپنے موجودہ حالات میں اس قدر اخراجات کا متحمل نہیں ہوسکتا۔"۴۵

علامہ اقبال گورنمنٹ کالج لاہور سے رخصت ہوئے تو ایک اجلاس کا اہتمام کیا گیا جس میں انہوں نے رابرٹ براؤننگ کی شاعری کے بارے اظہار خیال کیا۔ جنوری ۱۹۱۱ء کے راوی میں کالج نیوز کے عنوان سے مندرجہ ذیل نوٹ شائع ہوا :

We are sorry to have to bid farewell to Dr. Iqbal. He will be much missed but we hope he will remain closely in touch with the college of which he is so distinguished aluamnus before leaving, he delivered an address to the college on the subject of Robert Browning's poetry. (Page 8)

ترجمہ : ہمیں افسوس ہے کہ ہمیں ڈاکٹر اقبال کو الوداع کہنا پڑا ۔ ہمیں ان کی یاد اکثر آئے گی مگر ہمیں امید ہے کہ وہ کالج سے رابطہ برقرار رکھیں گے ۔ کیونکہ وہ اس کالج کے ممتاز طالب علم رہے ہیں ۔ جانے سے پہلے انہوں نے کالج میں رابرٹ براؤننگ کی شاعری کے موضوع پر خطاب کیا ۔

حواشی

۱۔ ذکرِ اقبال از عبدالمجید سالک ، بزمِ اقبال لاہور ، ص ۱۸ ۔

۲۔ حیاتِ اقبال از ایم ایس ناز ، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ، ۱۹۰۷ ، ص ۱۰ ۔

۳۔ سیرتِ اقبال از طاہر فاروق ، ناشر قومی کتب خانہ لاہور ، ۱۹۷۸ ، ص ۳۳ ۔

۴۔ پنجاب گزٹ ، حصہ سوم ، ۸ جون ۱۸۹۹ ، ص ۱۰۸۵ ۔

۵۔ پنجاب گزٹ ، حصہ سوم ، ۳۰ مارچ ۱۸۹۹ ۔

۶۔ اقبال اورینٹل کالج میں ، مطالعۂ اقبال ، مرتبہ گوہر نوشاہی ، ص ۵۲ ۔

۷۔ پنجاب گزٹ ، حصہ سوم ، ۱۸ جنوری ۱۸۹۷ء ۔

۸۔ پنجاب گزٹ ، حصہ سوم ، ۳ مارچ ۱۸۹۸ء ۔

۹۔ پنجاب گزٹ ، حصہ سوم ، ۲۴ جنوری ۱۸۹۵ ۔

۱۰۔ پنجاب گزٹ ، حصہ سوم ، ۲۸ فروری ۱۹۰۱ء ۔

۱۱۔ پنجاب گزٹ ، حصہ سوم ، ۲۸ فروری ۱۹۰۱ء ۔

۱۲۔ سرگزشتِ اقبال از ڈاکٹر عبدالسلام خورشید ، اقبال اکادمی ، لاہور ، ۱۹۷۷ء ، ص ۳۱ ۔

IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved

۱۳- دانائے راز از نذیر نیازی ، اقبال اکادمی ۱۹۷۹ ، ص ۱۳۰ - ۱۳۱ -

۱۴- ایضاً ، ص ۱۳۱ -

۱۵- پنجاب گزٹ ، حصہ سوم ، ۲۶ ستمبر ۱۹۰۱ء -

۱۶- ایضاً -

۱۷- مطالعۂ اقبال ، مرتبہ گوہر نوشاہی ، بزمِ اقبال لاہور ، ۱۹۷۱ء ص ۵۱ - ۵۰ -

۱۸- بحوالہ کلاسیکی ادب کا تحقیقی مطالعہ از ڈاکٹر وحید قریشی ، ناشر مکتبہ ادب جدید لاہور ، ۱۹۶۵ ، ص ۸ -

۱۹- ایضاً ، ص ۳۳۹ -

۲۰- ایضاً ، ص ۳۹ -

۲۱- مطالعۂ اقبال ، (اقبال اوریئنٹل کالج میں) مرتبہ گوہر نوشاہی ، ص ۵۲ -

۲۲- کلاسیکی ادب کا تحقیقی مطالعہ ، ص ۳۲۸ -

۲۳- سرگذشتِ اقبال ، ناشر اقبال اکیڈمی لاہور ، ص ۴۱ -

۲۴- ایضاً ، ص ۴۴ -

۲۵- پنجاب گزٹ ، حصہ اول ، ۱۶ اگست ۱۹۰۶ -

۲۶- سرگذشتِ اقبال ، ص ۵۷ -

۲۷- کلاسیکی ادب کا تحقیقی مطالعہ ، ص ۳۲۹ -

۲۸- زندہ رود ، حیاتِ اقبال کا وسطی دور ، ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ، ۱۹۸۱ء ، ص ۱۳۹ -

۲۹- مفکرِ پاکستان از محمد حنیف شاہد ، سنگِ میل پبلی کیشنز لاہور ، ۱۹۸۲ ، ص ۱۵۷ -

۳۰- ذکرِ اقبال ، ص ۶۵ -

۳۱- حیاتِ اقبال ، ص ۹۴ -

www.IqbalCyberLibrary.net All rights reserved ©2002-2006

۳۲- مفکرِ پاکستان ، ص ۱۰۵۶ -

۳۳- زندہ رود ، حیاتِ اقبال کا وسطی دور ، ص ۱۳۹ -

۳۴- سرگذشتِ اقبال ، ص ۷۶ -

۳۵- شاد و اقبال ، مرتبہ محی الدین قادری زور ، سب رس کتاب گھر حیدر آباد ، ۱۹۴۲ ، ص ۴۴ - ۴۵ -

۳۶- اقبال گورنمنٹ کالج میں (راوی ، ۱۹۳۸ ، ص ۱۴ -

۳۷- ذکرِ اقبال ، ص ۶۵ -

۳۸- سیرتِ اقبال ، ص ۳۵ -

۳۹- ذکرِ اقبال ، ص ۶۵ -

۴۰- مفکرِ اقبال ، ص ۱۶۸ -

۴۱- علامہ اقبال کا گورنمنٹ کالج لاہور سے تعلق ، راوی ۱۹۳۸ ، ص ۱۴ ، ۱۵ -

۴۲- شاد و اقبال ، ص ۶۱ -

۴۳- ذکرِ اقبال ، ص ۶۶ -

۴۴- سیرتِ اقبال ، ص ۳۶ -

۴۵- شاد و اقبال ، ص ۹۶ -

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006

اشاعرہ

وحید عشرت

اشاعرہ کا مکتب فکر اسلامی فلسفے اور علم کلام میں خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ علامہ اقبال کو اس کلامی مکتب سے گہری دلچسپی رہی چنانچہ اپنے خطبات میں علامہ اقبال نے اس مکتب فکر کا جگہ جگہ ذکر کیا ہے اور اس مکتب فکر کے علمی حاصلات کو سراہا ہے۔ ذیل کے مضمون میں اس مکتب فکر پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے تاکہ اس فکری تحریک کا پس منظر اور افکار و نظریات سے کماحقہ، آگاہی ہو سکے اور علامہ اقبال کے خطبات کے مطالعہ کے دوران آنے والے مباحث آسانی سے سمجھے جا سکیں۔

معتزلہ کا وجود جبریہ اور قدریہ کا جدلیاتی معمل[1] تھا۔ معتزلہ کا نقطہ نظر شروع میں منزلہ بین المنزلتین کی طرز پر دو انتہاؤں کے درمیان، اعتدالی راہ پر مبنی تھا۔ مگر جب المامون اور منصور کے عہد میں معتزلہ کو سرکاری مذہب کی حیثیت حاصل ہو گئی تو انہوں نے اپنے عقائد عقلی استدلال کے ذریعے منوانے کی بجائے بالجبر عوام پر ٹھونسنے شروع کر دیے۔ چنانچہ اشاعرہ کا مکتب فکر معتزلی علما اور حکام کے مظالم، فقہا اور علما کے خلاف ان کے جارحانہ رویے اور قرآن کی واضح اصطلاحات کی جارحانہ تعبیر و تاویل میں معتزلہ کی انتہا پسندی کے خلاف ایک رد عمل کے طور پر وجود پذیر ہوا۔ المامون نے معتزلی عقائد اپنانے پر عمال حکومت کو مجبور کیا۔ عباسی خلفا کے عہد میں فقہا اور علما کی سر دربار بے عزتی اور توہین کی جاتی۔ امام احمد بن حنبل کو دربار میں مسئلہ خلق قرآن کے سلسلے میں کوڑے مارے گئے[2]۔ چنانچہ جہاں عوام نے سیاسی وجوہ کی بنا پر عباسیوں سے نجات حاصل کرنا چاہی اسی طرح ان کی سرپرستی میں عوام پر مسلط ہونے والے عقائد سے بھی گلو خلاصی چاہنے

لگے ۔ چنانچہ انہوں نے معتزلہ کے خلاف زبردست احتجاج کیا ۔ اور اس احتجاج اور نفرت نے بلاد اسلامیہ کے مختلف لوگوں کو معتزلہ کے خلاف علمی اور فکری محاسبہ کا حوصلہ بخشا ۔

مقاصد تحریک : اشاعرہ کا مکتب فکر چوتھی اور پانچویں/دسویں گیارھویں صدی میں فروغ پذیر ہوا ۔ یہ تحریک ایک طرف تو اسلام کی تعلیات کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کرنا چاہتی تھی تو دوسری طرف اس کا مقصد مسلمانوں میں صحیح مذہبی شعور کا فروغ تھا ۔ انہوں نے سلف صالحین یا قدامت پسند مسلمان جن میں فقہا محدثین اور اہل سنت علما آتے ہیں کے عقائد اور معتزلہ کے عقائد میں کسی حد تک ہم آہنگی بھی پیدا کی مگر بنیادی نقطہ نظر میں اختلاف ہونے کی بنا پر انہوں نے زیادہ تر معتزلہ کی مخالفت ہی کی ۔ ان کی فکر کی بنیادیں معتزلی عقلیت پر استوار نہیں تھیں بلکہ اس کے برعکس انہوں نے سلف کے علم الکلام اور اسلامی الٰہیات کے ان تصورات پر رکھیں جن کا رشتہ وحی سے تھا ۔ گرچہ انہوں نے سلف کے انتہا پسندانہ نظریات کو قبول کرنے سے بھی گریز کیا مگر بنیادی الٰہیاتی منطق اور مسائل کے طریق فہم میں انہوں نے سلف سے ہی رجوع قائم رکھا ۔ اشاعرہ کا ایک بنیادی مقصد وحی کے تصور کا دفاع تھا ۔ تیسری/نویں صدی کے آخر میں صورت حال ہی کچھ ایسی تھی کہ سلف کے علم کلام کے تحفظ کی ضرورت محسوس کی جانے لگی ۔ ایمان کی عقلی تعبیر کی ضرورت اپنے عہد کا سب سے بڑا تقاضا بن کر ابھری ۔ جس پر کہ معتزلہ کی عقلیت نے شدید حملہ کیا تھا ۔ اس کے سوا بھی اسلامی اعتقادات نئی عقلی تعبیر کے محتاج تھے کیونکہ معتزلہ نے عربی میں ترجمہ شدہ فلاسفۂ یونان کی کتب اور علوم طبیعات کے مطالعہ کے بعد اسلامی الٰہیات کی تشریح و تعبیر میں یونانی فلاسفہ کی منہاجوں اور تصورات سے کام لے کر تاویل سے اسلامی الٰہیات کو پاژند بنا دیا تھا چنانچہ اشاعرہ کی تحریک فکر کے اساسی مقاصد مندرجہ ذیل تھے ۔

۱ ۔ اشاعرہ نے انسانی علم کا ذریعہ عقل کی بجائے وحی کو قرار دینے پر زور دیا ۔ اور وحی کی برتری اور عقل کی اسلامی الٰہیات کی تشریح و تعبیر میں ثانوی حیثیت پر اصرار کیا ۔

۲ ۔ اشاعرہ نے محدثین اور راسخ العقیدہ روایتی مکتب فکر کے عقائد کو رد کر کے راسخ العقیدہ مسلمانوں کے عقائد کی فلسفیانہ تعبیر و تشریح کی ۔

۳ ۔ انہوں نے معتزلہ کے انتہا پسندانہ رویہ کی بنا پر ، جو انہوں نے مذہبی مسائل کی تعبیر کے بارے میں اپنے عقائد کی حتمیت اور قطعیت کے ساتھ اٹھایا ، عام مسلمانوں میں خود فلسفہ سے ہی نفرت پیدا ہو گئی تھی ۔ امام اشعری نے فلسفہ کے دفاع میں ایک کتاب لکھی اور فلسفہ کی اسلامی تعلیمات کی تشریح و تعبیر کے سلسلے میں افادیت پر زور دیا ۔

۴ ۔ معتزلہ کی طرح اشاعرہ کے سامنے بھی مذہب اور فلسفہ کی ہم آہنگی یا تطابقت کا سوال تھا ۔ چنانچہ انہوں نے فلسفیانہ منہاج کے اساسی اصول کے طور پر عقل کی اولیت کو رد کرتے ہوئے وحی کی استنباط مسائل میں اولیت اور قطعی حیثیت پر زور دیا ۔ انہوں نے عقل کو احتمالی اور ظنی قرار دیا جب کہ وحی کو انہوں نے یقینی اور حتمی ثابت کیا ۔ اور فلسفہ کا اساسی منصب وحی کے مقدمات کی عقلی توجیہہ قرار دیا ۔ جبکہ وحی کو انہوں نے یقین اور حتمی ثابت کیا ۔ اور فلسفہ کا اساسی منصب وحی کے مقدمات کی عقلی توجیہہ قرار دیا ۔ جو کہ پورے عہد وسطی میں اور قبل ازیں مسلمانوں میں اور بعد میں یورپ میں رائج رہا ۔

تاریخی ارتقاء : المامون اور دیگر عباسی خلفا کے عہد میں معتزلہ کی سرکاری سرپرستی میں جہاں تک معتزلہ کے فروغ کا تعلق ہے اس کی بھی مثال نہیں ملتی مگر تعمیر میں تخریب کی جو صورت مضمر ہوتی ہے اس کے مصداق معتزلہ کے مائل بہ زوال ہونے کے بھی یہی ایام ہیں ۔ معتزلہ نے صداقت اور حقیقت کا معیار اور ذریعہ عقل محض کو ٹھہرایا تھا ۔ اسی سبب معتزلہ کی دوسری یا تیسری نسل کے عقائد ایمان و یقین کی درست سے محروم ہو کر تشکیک وظنون کا ملغوبہ بن کر رہ گئے ۔ تشکیک کے عناصر کے ان کے عقائد میں اس طرح در آنے سے ان کا فکر منفی رحجانات کا حامل بن کر رہ گیا ۔ مذہب کو انہوں نے اس حد تک قبول

کیا جس حد تک کہ اس کی تعلیمات عقلی توجیہہ کی متحمل تھیں انہوں نے ایمان کی عقل محض کے بل پر توضیح و تعریف میں شدید ناکامی کے بعد خود کو ایک پیچیدہ مشکل میں ڈال لیا ۔ ان کے مد نظر یہ حقیقت نہ رہی کہ مذہب کے اساسی مقدمات اپنی فطرت میں منطقی اور عقلی ضابطوں اور منہاجوں کی تنگ دامانی کو قبول نہیں کرتے ۔ کیونکہ مذہب کے بنیادی عقائد کا تعلق ما فوق الحواس صداقتوں سے ہے ۔ لہذا ان مقدمات کی صداقتوں کا فہم عقلی نہیں بلکہ الہامی ہونا از بس ضروری ہے ۔ لہذا اشاعرہ نے عقل کو بربنائیں مسترد کرکے وحی کی قطعیت اور حتمیت پر زور دیا ۔ معتزلہ اپنے تعقلات کی تجزیاتی اساس عقل محض کو قرار دیتے تھے ۔ چنانچہ اسی سبب سے انہوں نے ذات خدا کو مسخ کر دیا اور اُسے غیر محکم کلیت یا مجرد وحدت کے خول میں بند کر دیا ۔ ان کا خدا کا غیر شخصی ، مطلق اور مجرد خدا کا تصور جمہور مسلمانوں کو قبول نہ ہو سکا ۔ لہذا انہوں نے معتزلہ کی عقلیت اور ان کی عقلی تعبیرات کی کلیتہ تردید کی ۔ متاخرین معتزلہ کے انتہا پسندانہ عقلی نظریات کو عام مسلمانوں کی شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا ۔ اس کے خلاف شدید رد عمل اس وقت ہوا ۔ جب کہ خلیفہ المامون نے بالجبر معتزلہ کے عقائد کو عوام الناس پر مسلط کرنے کا داعیہ کیا ۔ مسئلہ خلق قرآن پر خاص طور پر المامون کی اس جابرانہ پالیسی کا مسلمانوں میں شدید ناگوار اثر ہوا ۔ چنانچہ تیسری/نویں صدی عام طور پر معتزلہ کے خلاف رد عمل کی صدی تھی ۔ راسخ العقیدہ مسلمان ، محدثین ، ظاہرین اور فقہا نے حدیث اور قران و سنت کی تعلیمات کی علمی تعبیرات کے علاوہ ہر شے کو اسلامی امور میں مداخلت اور بدعت قرار دے کر انہیں رد کر دیا ۔ الہیاتی مباحث کو بھی بدعت کے ضمن میں رکھا گیا ۔ خصوصاً مسئلہ خلق قرآن پر امام احمد بن حنبل کے ساتھ معتزلیوں کی بدسلوکی نے معتزلہ کی تحریک کو سخت گزند پہنچائی[۲] ۔ معتزلہ کے خلاف اس رد عمل کا اندازہ یہاں سے لگائیں کہ متشابہات والی آیات کی ان تشریحات کو بھی قبول نہ کیا گیا ۔ چنانچہ مالک بن انس نے کہا تھا کہ

> ''خدا کے عرش عظیم پر متمکن ہونے کا اگر ہم اقرار نہیں کر سکتے تو ہم انکار بھی نہیں کر سکتے ۔ بلکہ اس بارے میں کسی قسم کا سوال اٹھانا ہی بدعت ہے''[۳]

ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ ایسے مقدمات پر سوچ و بچار اس لیے بدعت ہے کہ ان پر سر کھپائی کا نتیجہ سوائے تشکیک کے اور اضمحلال ایمانی کے کچھ حاصل نہیں ۔ مافوق الحواس حقائق بے مثل ہیں اور مذہب کے اعتقادی مقدمات بلا کیف و بلا تشبیہ ہیں ۔ مگر سلف کے یہ نقلی یا منقولی علوم اور الذہے اعتقادات کا یہ رویہ کچھ زیادہ پائیدار نہیں تھا ۔ اسلام جو کہ عالمگیر مذہب اور سچائی ہونے کا مدعی ہے ۔ جس کی صداقت زمان و مکان کی حدود سے بے نیاز ہے ۔ اس کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے مقدمات کی اساس عقلی اور علمی اصولوں پر استوار کرے ۔ لہذا جیسا جیسا وقت گذرتا چلا گیا ۔ قدامت پسند اور راسخ العقیدہ مسلمانوں میں سے بھی ایک جماعت نے اس امر کی ضرورت محسوس کی کہ اسلام کی تعلیمات کی عقلی تعبیرات کی جائیں ۔ اور ان پر اندونی اور بیرونی دونوں اطراف کے اعتراضات کا دفاع کیا جائے ۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ اسلامی تعلیمات کو خالص کیا جائے ۔ انہوں نے راسخ العقیدہ اسلامی الہیات کی علم الکلام اور فلسفہ کی معتزلی منہاج سے تعبیر و تشریح شروع کی ۔ ان اشخاص کو جنہوں نے کہ فلسفیانہ منہاج استعمال کی متکلمین کہا جاتا ہے ۔ مگر گو ان متکلمین نے فلسفیانہ اور عقلی منہاج استعمال کی مگر ان کا معتزلہ سے ایک امتیاز ضرور تھا وہ یہ کہ انہوں نے علم کا بنیادی ذریعہ وحی کو قرار دیا ۔ یہ انہوں نے معتزلہ کا مقابلہ کرنے کے لیے ایک اور منہاجی اصول وضع کیا ۔ ابتدا میں یہ تحریک غیر شعوری سطح پر رہی مگر شعوری سطح پر آنے کے بعد بھی کچھ عرصہ پوشیدہ اور نجی طور پر شروع ہوئی ۔ معتزلی عوام کی تنقید اور عمال حکومت عباسیہ کے احتساب کے ڈر سے اس کے موسس اسے منظر عام پر لانے سے پہلو تہی کرتے رہے ۔ مثلاً جنید وحدت خدا کے اپنے تصور کو کھلے بندوں پیش کرنے سے کتراتا تھا[۴] ۔ امام شافعی کا خیال تھا کہ کچھ تربیت یافتہ ثقہ علما اسلامی اعتقادات کو بدعات سے پاک کریں مگر عوام میں وہ ایسا نہ کریں[۵] ۔ امام محاسبی، امام احمد بن حنبل اور ان کے کچھ ہم عصر اس بات کو نا پسند کرتے تھے کہ اسلامی اعتقادات کو عقلی دفاع کی ضرورت کا محتاج سمجھا جائے[۶] ۔ مگر ان تمام پیچیدگیوں کے باوجود اشاعرہ کی تحریک آہستہ آہستہ آگے بڑھتی رہی اور بالآخر وہ اعتقادات اسلامی دنیا کے مختلف حصوں میں یکے بعد دگرے کھلے بندوں پیش اور قبول کیے جانے لگے ۔ امام ابو حسین

علی بن اسماعیل اشعری (متوفی ۹۴۱/۳۳۰ یا ۹۳۵/۳۲۴) نے عراق میں ، الطحاوی (متوفی ۹۴۲/۳۳۱) نے مصر میں ، ابو منصور ماتریدی (متوفی ۹۴۴/۳۳۳) نے سمرقند میں اور ابن حزم نے اندلس میں اس تحریک کو شروع کیا؎۷ ۔ مگر امام اشعری ان تمام مفکرین میں زیادہ نمایاں ہوئے ۔ کیونکہ انہوں نے سب سے زیادہ علمی انداز میں معتزلہ کو آڑے ہاتھوں لیا تھا ۔ امام اشعری اپنے عہد کے جید عالم ، نمایاں فقیہی اور زبردست محدث تھے ۔ ان کے بے شمار معتقدین نے ان کے افکار و نظریات کو زیادہ منضبط انداز میں پیش کیا ۔ اشعری اول اول خود بھی معتزلی العقیدہ تھے ۔ انہوں نے معتزلی عقائد کی تشریح کے لیے نہایت اہم کتب بھی تصنیف کی تھیں ۔ مگر بعد کے علمی اکتشافات نے انہیں معتزلی عقائد سے بدظن کر دیا ۔ اور انہوں نے ان کے نظریات کی تردید میں بے شمار کتب لکھیں ۔ امام اشعری اور ان کے تلامذہ نے معتزلہ کے خلاف زبردست مزاحمت کی لہذا معتزلہ کے خلاف اٹھنے والی یہ فلسفیانہ اور الہیاتی تحریک امام اشعری کے نام کی رعائیت سے اشاعرہ معروف ہوئی ۔

امام اشعری ابن خلکان کے مطابق ۸۸۳/۲۷۰ میں بصرہ میں پیدا ہوئے اور ۹۴۱/۳۳۰ میں انہوں نے بغداد میں وفات پائی؎۸ اور وہ باب بصرہ اور کرخا کے مابین دفن ہوئے؎۹ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نامور صحابی حضرت ابو موسیٰ اشعری کی اولاد میں سے تھے ۔ آغاز میں انہوں نے معتزلہ کے بصرہ کے معتزلی مفکر علامہ ابو علی محمد بن عبدالوہاب الجبائی سے تعلیم حاصل کی ۔ اپنی عمر عزیز کے چالیس برس وہ معتزلی عقائد و افکار کی تشریح و تعبیر میں محو رہے ۔ اس کے بعد ان کے نظریات میں یک لخت تبدیلی آئی ۔ چنانچہ انہوں نے بصرہ کی جامع مسجد میں جا کر اعلان کیا کہ آج سے وہ معتزلی عقائد سے تائب ہوتے ہیں ۔ علامہ شبلی کے نزدیک ان کی تبدیلی عقائد کسی خواب کا نتیجہ تھی؎۱۰ مگر ابن خلکان کے مطابق امام اشعری نے صالح و اصلاح کے مسئلہ پر ایک مباحثہ میں اپنے معتزلی استاد الجبائی کے لاجواب ہو جانے کے بعد معتزلی عقائد کو ترک کیا ۔ دراصل مسئلہ یہ تھا ۔ کہ خدا کسی عقلی اساس پر حکم صادر کرتا ہے یا کہ وہ مخلوقات کے مفاد میں جو کچھ کہ بہتر ہو اس کے مطابق حکم کرتا ہے ۔ اشعری نے الجبائی کے سامنے تین بھائیوں کی مثال پیش کی ۔ جن میں سے ایک خدا پرست تھا ۔ دوسرا منکر خدا تھا اور

تیسرا ناسمجھ بچہ تھا ۔ جو کہ بلوغت سے قبل ہی فوت ہو گیا تھا ۔ الجبائی سے اشعری نے پوچھا کہ آخرت میں ان کی حیثیت کیا ہو گی ۔ الجبائی سے اس کا کوئی جواب نہ بن پڑا ۔ جس پر اشعری نے معتزلہ کے عقیدہ صالح و اصلاح کو رد کر دیا[۱۱] ۔ معتزلی عقائد سے اُس کے انحراف کی جو بھی وجوہ ہوں ۔ مگر یہ صداقت ہے کہ اُس نے بڑے شد و مد کے ساتھ اپنے پہلے عقائد کی تردید کی ۔ اور جیسا کہ فخری نے لکھا ہے اس نے تین سو کے قریب کتب لکھیں ۔ جب کہ ابن عساکر نے ان کی تعداد ۹۰ گنوائی ہے ۔ مگر نہایت افسوس کا مقام تو یہ ہے کہ صرف چند کتب ہی مرور زمانہ کے ہاتھوں محفوظ رہ سکیں ۔

اشاعرہ کی الٰہیات

جیسا کہ قبل ازیں بتایا جا چکا ہے معتزلہ کے خلاف الگیخت ہونے والی مسلمانوں کی دوسری تحریک فکر اشاعرہ کے چار مقاصد تھے ۔ اول نمبر پر عقل پر وحی کی فوقیت ثابت کرنا دوسرے قدامت پسند مسلمانوں اور معتزلہ کے افکار کی ہم آہنگی ۔ تیسرے نمبر پر فلسفہ کا دفاع اور چوتھے نمبر پر مذہب اور فلسفہ کی ہم آہنگی کرنا ۔ اشاعرہ کی فکر کی تمام تر الٰہیاتی اور مابعد الطبعیاتی بنیادیں ان ہی چار مقاصد کے گرد گھومتی ہیں اشاعرہ کا مکتب فکر دراصل مسلمانوں کے اس عہد کے دو عظیم فلسفیانہ مکاتب فکر معتزلہ اور ظاہریہ کے مابین اعتدال کی راہ پر مبنی تھا ۔ لہذا انھیں ایک طرف تو معتزلہ سے مخاصمت مول لینا پڑی تو دوسری طرف ان کی چپقلش ظاہریہ سے ہوئی ۔ کیونکہ فکری طور پر ایک انتہا پر اگر معتزلہ تھے تو ظاہریہ فکر کی دوسری انتہا پر تھے ۔ معتزلہ وحی پر عقل کو ترجیح دیتے تھے ۔ وہ عقل کو صداقت اور حقیقت کا حتمی معیار قرار دیتے بسا اوقات ان کی عقل کی وحی پر ترجیح بدعت کی صورت اختیار کر گئی ۔ ان کے برعکس قدامت پسند گروپ تھے ان میں ظاہریہ ، فقہا ، مجسماتیہ اور محدثین کے نام نمایاں تھے ۔ یہ تمام گروپ مذہبی اعتقادات کی عقلی تشریح و تعبیر کے مخالف تھے ۔ اور اس کو بدعت قرار دیتے تھے ۔ انھوں نے اپنی ایک کتاب میں عقل کے استعمال کے خلاف قدامت پسندوں کے اعتراضات کا مسکت جواب دینے کی کوشش کی ۔ انھوں نے کہا کچھ لوگ اپنی لاعلمی کی بنا پر ایمان کے بارے میں عقلی مباحث کی مخالفت

کرتے ہوئے تقلید کی حمایت کرتے ہیں اور وہ ان لوگوں کو بدعتی کہہ کر مذمت کرتے ہیں جو کہ مذہب کے عقیدوں کی تشریح و تعبیر کرتے ہیں - وہ حرکت ، سکون ، جسم ، حادثہ ، رنگ ، زمان و مکان ، جوہر اور خدا کی ذات و صفات کے بارے میں سوالات اٹھانے کو بدعت اور گناہ قرار دیتے ہیں - ان کا استدلال یہ ہے کہ اگر ان کے بارے میں بحث ضروری ہوتی تو پیغمبر اسلام یا ان کے صحابہ خود اس بارے میں تصریح فرماتے - وہ اس بات پر بھی اصرار کرتے تھے کہ مذہب کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے قبل ہر وہ بات بیان کر دی جس کی کہ مذہب کے نقطہ نظر سے ضرورت تھی - انھوں نے اپنے مقلدین کے لیے کوئی بھی امر نزاعی اور غیر تصفیہ طلب نہیں چھوڑا تھا - لہٰذا متذکرہ مسائل پر بحث بدعت اور گناہ ہے - ان کا اس بات پر شدید اصرار ہے کہ یہ الہیاتی مسائل پیغمبر اسلام اور ان کے اصحاب کو خوب معلوم تھے - مگر انھوں نے اس بارے میں خاموشی اختیار کی اور انھیں مباحث کا محور نہ بنایا - لہٰذا جب پیغمبر اسلام ان مسائل کو جانتے ہوئے بھی خاموش رہے تھے - تو ہمیں بھی ان مسائل کے بارے میں خاموش ہی رہنا چاہیے- کیونکہ دونوں صورتوں میں یہ مسائل زیر بحث لانا بدعت ہے - المختصر ایمان کی تشریح و تعبیر میں علم الکلام اور عقل کے استعمال کے خلاف ان کے متذکرہ بالا دلائل تھے جوکہ اہل دانش کو مطمئن نہ کر سکتے تھے -

ان ہی حالات میں امام اشعری نے ایمان اور اس کے متعلقات کے بارے میں عقلی اور علمی بحث کا جواز فراہم کرنے کی کوشش کی - اس نے ان اعتراضات کو تین انداز سے لیا :

۱- یوں کہ اگر پیغمبر اسلام[ص] نے ان مسائل کے مباحث کے بارے میں خاموشی اختیار کی تھی تو اب ان کے بارے میں کچھ کہنا خود بدعت ہے - کیونکہ وہ بدعت کا الزام اس بحث یا کام پر لگا رہے ہیں ، جس کے بارے میں خود پیغمبر اسلام[ص] نے بدعت کا لفظ استعمال نہیں کیا - اور کسی قسم کی ان مباحث کی مذمت بھی نہیں کی - لہٰذا قدماء کا انھیں بدعت کہنا خود بدعت ہے -

۲- یہ درست ہے کہ پیغمبرؐ اسلام نے ان مباحث پر کلام نہیں کی - مگر پیغمبرؐ اسلام ان مباحث کے بارے میں خود لاعلم نہیں تھے -

چنانچہ اسی لیے آپؐ نے ان مسائل پر فرداً فرداً کلام کرنے کی بجائے آپؐ نے ان کے لیے ایک اصول اور قاعدہ بیان فرما دیا تھا ۔ امام اشعری نے اپنی کتاب میں سکون و حرکت ، توحید ، جسم ، حادثہ ، زمان و مکان اور جوہر و غیر ہم پر بڑی تفصیل سے لکھا ہے ۔ اور قرآن و حدیث سے ان کے ثبوت میں کئی آیات بھی پیش کی ہیں ۔ جس سے ان موضوعات کے بارے میں اسلام کے نقطہ نظر کی توضیح ہوتی ہے ۔

۳- پیغمبر اسلامؐ ان مباحث کے بارے میں تفصیلی علم رکھتے تھے مگر چونکہ ان کے عہد میں مباحث عام طور پر موضوع بحث نہیں تھے لہذا آپؐ نے ان امور پر مباحث خواہ مخواہ چھیڑنے کی ضرورت محسوس نہیں کی ۔ اسی طرح اصحابؓ رسولؐ نے بہت سے ایسے مسائل کو اپنے عہد میں ہدف بحث بنایا جو کہ ان کے اپنے عہد میں پیدا ہوئے اور جو پیغمبر اسلامؐ کی زندگی میں موضوع بحث نہیں رہے تھے ۔ اس طرح وہ مباحث جو آج کے عہد میں پیدا ہوتے ہیں ۔ اور جو اس سے قبل زیر بحث نہیں تھے ۔ انھیں زیر بحث لانا بدعت نہیں مثلاً حرکت و سکون ، مادہ ، جوہر ، جسم ، خلق قرآن کے مباحث اس دور سے قبل موجود نہیں تھے ۔ پیغمبر اسلامؐ سے ایسی کوئی نص مروی نہیں ، جس میں کہ قرآن کے خلق یا غیر خلق ہونے کے بارے میں بحث موجود ہو ۔ لہذا اسے خلق کہنا اسی طرح بدعت ہے جیسا کہ اسے غیر خلق کہنا ۔ اس کے علاوہ بھی اشعری نے عقل و دلیل کے استعمال پر متعدد دلائل دیے کہ اسلام اس کے قطعی خلاف نہیں ہے ۔

امام اشعری نے اپنی مشہور کتاب البناء اصول الدلیا میں بڑے بڑے الہیاتی مسائل پر سیر حاصل بحث کی ہے ۔ خصوصاً ان کتب میں ان عقائد پر کلام کی گئی جو کہ معتزلہ اور اشاعرہ میں نزاعی صورت حال کے ذمہ دار ہیں ۔ بعد میں امام غزالی نے اپنی کتاب احیاء العلوم میں انھیں اصول الایمان اور قواعد العقیدہ کے طور پر پیش کیا ہے ۔ امام فخرالدین رازی نے بھی ان پر بالتفصیل لکھا ہے ۔ وہ بڑے بڑے مسائل جن پر

اشاعرہ اور معتزلہ میں اختلافات ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں :

۱- خدا کا تصور اور اس کی ذات و صفات کی نوعیت -
۲- انسانی اختیار کا مسئلہ -
۳- نیکی اور بدی کا معیار -
۴- دیدار جمال باری تعالی -
۵- قرآن کا خلق یا غیر خلق ہونا -
۶- خدا کا مخلوق کو اس بات کا مکلف کرنا جس کی کہ وہ استعداد نہیں رکھتی -
۷- جزا و سزا کا مسئلہ -
۸- خدا کے اعمال کی عقلی اور غیر عقلی بنیادیں -
۹- کیا خدا وہ کرنے کا مکلف ہے جو کہ مخلوق کے لیے بہترین ہے -

اشاعرہ کے ان مسائل کو ہم دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں :

۱- الہیاتی مسائل -
۲- مابعد الطبعیاتی مباحث -

معتزلہ اور اشاعرہ کے متذکرہ بالا اختلافی مسائل میں اشاعرہ نے بھی مسائل کے انضباط اور تاویل و تعبیر میں معتزلہ کے طریق استدلال استدلال کو ہی اپنایا ہے - چنانچہ اشاعرہ نے معتزلہ کو خود ان کے منطقیانہ اور فلسفیانہ طریق استدلال سے تنگ کر کے مخمصہ میں ڈال دیا - اور خود قبولیت عام حاصل کی - لوگ چونکہ معتزلہ سے نالاں تھے - اس لیے جب انھوں نے دیکھا کہ خود اشاعرہ قرآن کا معتزلہ کے بمقابل زیادہ مضبوط دلائل سے جواب دیتے ہیں اور ان کا مذہب ، جمہور کے مذہب کے زیادہ قریب ہے اور ان کے عقائد قرآن کی تعلیمات سے زیادہ نسبت رکھتے ہیں - تو انھوں نے اشاعرہ کے استدلالات اور نظریات کو بڑھ چڑھ کر پذیرائی اور قبولیت سے نوازا -

۱۔ خدا کی ذات اور صفات کا مسئلہ

اشاعرہ کے مطابق خدا واحد ہے ۔ بے مثل ، ابدی اور قائم بالذات ہستی ہے ۔ وہ مادی جسمانی یا حوادثی وجود نہیں ۔ اور نہ ہی وہ کسی زمانی یا مکانی خاص سمت یا حد سے محیط ہے ۔ علم ، قوت ، حیات اور اختیار اس کی بدیہی صفات ہیں سماعت بصارت اور کلام کی صفات سے بھی وہ مرصع ہے ۔

اشاعرہ سے قبل ذات باری تعالیٰ کی صفات کی نوعیت کے بارے میں انتہا پسندانہ نظریات کا دور دور تھا ۔ خدا کی صفات کے بارے میں انتہا پسندانہ نقطہ ہائے نظر کے مجسماتی اور مشابہاتی مکاتب فکر مخصوص اور نمایاں نمائندے تھے ۔ ان کا نقطہ نظریہ تھا کہ خدا ان تمام صفات سے مرصع ہے جو کہ قرآن میں بیان کر دی گئی ہیں ۔ وہ صفات اس طرح کی ہیں کہ خدا کے ہاتھ ہیں ، ٹانگیں ، کان ، آنکھیں ہیں اور اپنے عرش عظیم پر پوری جلالت سے متمکن ہے ۔ وہ ان تمام الفاظ کو ان کے لغوی معانی میں ہی لیتے تھے ۔ خدا کی صفات کے بارے میں ان کے اعتقادات مکمل طور پر تشبیہی تھے ۔ جو کہ خدا کے جسمانی وجود پر دلالت کرتے تھے ۔ دوسری انتہا پر معتزلہ تھے جن کا اعتقاد یہ تھا کہ خدا ایک ہے ۔ وہ ابدی ، بے مثل ، اور مطلق وجود ہے ۔ جس میں کسی بھی قسم کی ثنویت نہیں ۔ اس کے خواص بذاتہٖ اور بدیہی ہیں ۔ وہ اپنے خواص سے ما فوق صفات سے نہیں ہے ۔ مثلاً سماعت ، بصارت ، اختیار ، قوت اور آگاہی کی صفات ہی اس کے خواص ہیں ۔ وہ صفات اور خواص کو ہم آہنگ اور ایک ہی شے تصور کرتے تھے ۔ اور خواص سے مافوق کسی صفت کا اثبات نہیں کرتے تھے ۔

ایک لحاظ سے اشاعرہ کے خدا کی صفات اور ذات کے بارے میں نقطہ نظر کو دونوں متذکرہ انتہا پسندانہ مکاتب فکر کی اعتدالی صورت قرار دیا جا سکتا ہے ۔ یا یوں کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے ان دونوں انتہاؤں کے درمیان اعتدال کی راہ تلاش کرتے ہوئے انھیں آپس میں ہم آہنگ کر دیا ہے ۔ کیونکہ انھوں نے ایک طرف تو صفاتیہ کے نقطہ نظر کو قبول کیا تو دوسری طرف یونانیت زدہ مسلمان فلسفیوں اور معتزلہ کو قبول کرکے ایک ایسے خدا کا تصور پیش کیا ، جو کہ معروف معنوں میں صفات رکھتا ہے ۔ وہ اس کی صفات کو دو عنوانات کے ضمن

میں پیش کرتے ہیں ۔

۱۔ صفات سلبیہ ۔

۲۔ صفات وجودیہ ۔

صفات سلبیہ سے ان کی مراد وہ صفات ہیں ۔ جن کا ہم اس کی ذات میں ہونے کا انکار کرتے ہیں ۔ مثلاً کثرت ، فانی اور جسم رکھنے کی صفات اس میں نہیں ، لہذا یہ صفات سلبیہ ہیں ۔ صفات وجودیہ وہ ہیں جو کہ خدا میں اس کے خواص کے ساتھ موجود ہیں ۔ یہ صفات تقریباً سات ہیں ۔ اور یہ صفات عقلیہ ہیں ۔ ۱۔ عالم ہونا ۲۔ قوت ۳۔ اختیار ۴۔ حیات ۵۔ سماعت ۶۔ بصارت اور ۷۔ کلام ۔

انتہا پسندانہ صفاتیہ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ مذکرہ صفات جو کہ اس کے جسمانی وجود پر دلالت کرتی ہیں ، انھیں ان کے لغوی معنوں میں لینا از بس ضروری ہے ۔ اس کے برعکس اشاعرہ نے کہا کہ بلاشبہ خدا یہ تشبیہی صفات ظاہری طور پر رکھتا ہے مگر انہیں ان کے لغوی معنوں میں کسی صورت بھی نہیں لیا جا سکتا ۔ بلکہ ان کو ہمیں بلا کیف یا بے مثل تصور کرنا چاہیے ۔ اور اس بارے میں ''کیسے'' کا سوال نہیں کرنا چاہیے ۔ اور اسی طرح انہیں بلا شبیہہ تصور کرتے ہوئے ان کی امثال کی تلاش عبث نہیں کرنی چاہیے ۔

خدا کی صفات کے متعلق امام اشعری کہتے ہیں کہ خدا کی صفات یگانہ اور بنیمی ہیں ۔ اور وہ دیگر مخلوقات کی صفات سے اپنی اساس اور نوعیت میں مختلف ہیں ۔ لہذا ان میں تقابل نہیں کیا جا سکتا ۔ اس نے اپنے اس نظریہ کو ''مخالفہ'' کا نام دیا ہے ۔ مخالفہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ صفت یا حد جس کا خدا پر اطلاق کیا جا سکتا ہے ۔ اس حد یا صفت کو اس کے منفرد اور یگانہ مفہوم میں لینا چاہیے ۔ ان کا کسی مخلوق کی صفات سے معنوی طرز طور پر کیفیت یا کمیت کے لحاظ سے تقابل نہیں کیا جانا چاہیے ۔ کیونکہ جب کوئی حد مخلوق سے جدا گانہ ہو کر خدا پر اطلاق پذیر ہوتی ہے تو وہ اپنے معانی ، مفہوم ، کیفیت اور کمیت سب میں یگانہ اور بے مثل تصور کر لی جاتی ہے ۔ جس کی نوعیت اور فطرت مخلوق پر اپنی صفات کے اطلاق کے مفہوم اور فطرت سے قطعی مختلف ہوتی ہے ۔

معتزلہ کے برعکس اشاعرہ کا خیال تھا کہ خدا کی صفات بدیہی طور پر اور ازلی طور پر اس کی ذات میں موجود ہیں اور اس کی ذات کے سوا ہیں ۔ یہ صفات ازلی ہیں ۔ مگر اس کی یہ صفات اس کی ذات نہیں ہیں ، بلکہ یہ صفات اس کی ذات سے علیحدہ اور مختلف ہیں ۔ اشاعرہ کے اس نقطہ نظر کو معتزلہ نہیں مانتے ۔ وہ خدا کی ذات اور صفات میں تمیز روا نہیں رکھتے ۔ اشاعرہ نے معتزلہ کے اس نظریہ پر ایک مثال کے ذریعے تنقید کی تھی ۔ مشہور معتزلی ابو الھدیل العلاف کے عقائد کے مطابق خدا کی صفت ہی اس کی عین ذات ہے ۔ وہ کہا کرتا تھا کہ خدا کا علم ہی خدا ہے ۔ یعنی اس کی ذات اور اس کی صفت میں کوئی فرق نہیں ۔ اس پر اشاعرہ کہتے ہیں کہ اگر معتزلہ کے نظریات کو قبول کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا علم ہے ۔ کیونکہ خدا کی ذات اور صفات میں کوئی فرق نہیں اور یہ دونوں ایک ہی ہیں ۔ مگر کیا ہم خدا کو علم کہہ سکتے ہیں ۔ اور کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اے علم تو مجھے صحت دے ۔ اگر خدا کی ذات اور صفت ہم آہنگ ہیں اور ان میں کوئی تمیز روا نہیں تو ایسا ممکن ہونا چاہیے ، مگر چونکہ ایسا کہنا مضحکہ خیز ہے اور ایسا کہا بھی نہیں جا سکتا کہ علم اور صحت جسانی کا کوئی تعلق نہیں ۔ لہذا یہ تسلیم کرنا ہی پڑے گا کہ خدا کی ذات اس کی صفات سے بالا ہے یہاں وہی مسئلہ دراصل پیدا ہوگیا ہے کہ مادہ یا جوہر پہلے ہے یا صفت یا خواص ۔ گرچہ اس بارے میں آج بھی مادیت پسندوں اور مثالیت پسندوں میں اختلاف موجود ہے ۔ مادیت پسند جوہر یا ذات کو ازلی تصور کرتے ہیں جب کہ مثالیت پسند خیال ، تصور ، روح یا صفت کو ، دراصل انھیں اس طرح زمانی حدود میں دیکھنا زمانی اضافت سے ناواقفیت کی علامت ہے ۔ پہلے بعد ، اول و آخر ، قبل و بعد کا تصور محض زمانی اور مکانی حدود کے باعث ہے ۔ مگر یہ زمانی اور مکانی حدود اپنا اطلاق محض کائنات میں رکھتی ہیں ۔ ہماری اس کائنات کے باہر ان کا اطلاق کرنا عبث ہے اور ایک فکری مغالطہ ہے ۔ اس طرح خدا کی صفات اور اس کی ذات کا مسئلہ میں صفات اور ذات کا تنازعہ بھی اسی طرز کا فکری مغالطہ ہے ۔ ایک تو ہم اس میں یہ کہہ کر خدا کی ذات قبل ہے یا صفات ، ہم اس میں مکانی اور زمانی حدود لے آتے ہیں دوسرے ہم آہنگی کی کیفیت اور کمیت کو ہم اپنی ذات کے حوالہ لے اور مادی دنیا کے

ریفرانس سے دیکھتے ہیں جس سے مغالطہ پیدا ہونا لازم ہے ۔ اس سلسلہ میں اشاعرہ کا انھیں بلا کیف و بلا تشبیہ کہنا حقیقت کے زیادہ قریب ہے کہ ہم ان کی توضیح مثال یا کسی کیفیت سے نہیں کر سکتے ۔

اگر ہم یہ کہیں کہ خدا عالم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ خدا علم رکھتا ہے اور خدا کا علم رکھنا اس کی علم رکھنے کی صفت کی بنا پر ہے ۔ جو کہ خدا میں بدیہی اور ازلی طور پر موجود ہے ۔ گرچہ وہ اس طرح نہیں ہوگی جیسے کہ خود اس کی ذات ہے یوں اشاعرہ ایک نہایت پیچیدہ صورت حال پیش کرتے ۔ کیونکہ وہ ایک ایسی نادر اور نازک صورت حال میں ہیں ، جہاں نہ جائے رفتن نہ پائے ماند کی مثال صادق آتی ہے ۔ کیونکہ وہ یہاں ایک طرف تو خدا کی صفات کی ازلیت پر مصر ہیں ۔ تو دوسری طرف وہ انھیں خدا کی ذات سے کسی قدر مختلف بھی تسلیم کرتے ہیں ۔

اشاعرہ معتزلہ کے نقطہ نظر کو رد کرتے ہوئے خدا کی ذات اور اس کی صفات پر اصرار کرتے ہیں ۔ کیونکہ اگر معتزلہ کے نقطہ نظر کو قبول کیا جائے تو خدا کی صفات کی اس کی ذات میں تکذیب ہو جاتی ہے ۔ اشاعرہ کا نقطہ نظر یہ نہیں کہ ازلی اور ابدی خدا کی صفات خدا سے کوئی مختلف چیز ہیں ۔ جس سے کہ ایسی ازلی کثرت کا کنفوژن پیدا ہو کہ وہ بھی خدا کی طرح ازلی ہیں ۔ بلکہ وہ تو ان صفات کو اس کی ذات ہی میں تصور کرتے ہیں ۔ اور جو اس کی ذات سے ماسوا نہیں ہو سکتیں ۔ کیونکہ اگر ہم خدا کی صفات کو اس کی ذات سے مافوق تصور کر لیں تو اس سے خدا کی ذات کے ساتھ ہمیں کچھ ایسی صفات کی ازلیت تسلیم کرنا ہوگی ۔ جو اس کی ذات میں کثرت کا جواز پیدا کرکے اس میں شرک کا شائبہ پیدا کر دیں گی ۔ لہذا اشاعرہ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ خدا کی ذات میں یہ صفات بالکل علیحدہ نہیں بلکہ خدا کی ذات کے ساتھ ہی یکساں طور پر ازلی اور بدیہی طور پر ایک ایسے مفہوم میں اور یوں موجود ہیں کہ اس کی مثال نہیں دی جا سکتی ۔ المختصر اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ خدا کی ذات اور صفات دو مختلف اشیاء ہیں ۔ مگر وہ ایک دوسرے سے ازل سے ہی یکساں طور پر ہم آہنگ ہیں ۔ اور خدا کی ذات و صفات کی یہ ہم آہنگی بے مثل ہے ۔ اشاعرہ کسی شے کی حقیقت اور اس کے مفہوم میں تمیز روا رکھتے ہیں ۔ لہذا جہاں تک مفہوم کا تعلق ہے

تو خدا کی ذات اور اس کی صفات ایک ہی شے نہیں ہیں بلکہ وہ اس کی ذات سے مافوق اس کی ذات میں ہی موجود ہیں ۔ مگر جہاں تک حقیقت کا سوال ہے خدا کی ذات اور صفات ازلی یکسانیت رکھتی ہیں ۔ اور ان میں کوئی امتیاز نہیں ۔ کیونکہ اگر خود صفات کو بھی دیکھا جائے تو ان کے آپس میں مفاہیم میں بھی امتیاز موجود ہے ۔ لہذا خدا کی ذات عالم ، مختار یا عادل نہیں بلکہ یہ صفات اس کی ذات میں ازلی طور پر موجود ہیں۔ اور وہ خدا کی ذات سے علیحدہ وجود نہیں رکھتیں یا خدا کی ذات اور صفات میں کوئی ثنویت نہیں ہے ۔ لہذا اشاعرہ کے ہاں معتزلہ کا مفروضہ شرک موجود نہیں ۔

اشاعرہ نے اپنے مندرجہ بالا موقف کی حمایت میں کچھ قیاسی اور کچھ تمثیلی دلائل فراہم کیے ہیں ۔ کہ خدا کا کوئی عمل ہی اس بات کی علامت ہوتا ہے کہ وہ عالم یا عادل ہے لہذا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ علم یا اختیار رکھتا ہے ۔ مگر چونکہ استنتاج کی بنیاد مختلف چیزوں کے بارے میں مختلف نہیں ، لہذا جو کچھ کہ ہمارے بارے میں درست ہوگا ۔ وہی کچھ خدا کے بارے میں بھی درست ہوگا ۔ لہذا انسانی سطح پر عالم ہونے سے مراد یہ ہے کہ ایسا شخص جو کہ علم رکھتا ہے ۔ اس طرح ہم اس شخص کی ذات اور اس کی صفت علم میں واضح طور پر امتیاز کر سکتے ہیں ۔ اس تمثیلی بنیاد پر ہم خدا اور اس کی صفات میں بھی امتیاز روا رکھ سکتے ہیں ۔ لہذا خدا کی ذات اور اس کی صفات دو مختلف اشیاء ہیں ۔ یہاں معتزلہ کا نقطہ نظر غلط قرار پاتا ہے کہ خدا کی ذات اور اس کی صفات میں کوئی امتیاز نہیں اور وہ ایک ہیں ۔ مگر اشاعرہ کی یہ دلیل خود اس کے اصول مخالفہ کے تحت کمزور ہے ، کیونکہ کسی صفت یا شے کا اطلاق جس مفہوم میں خدا کے لیے کیا جاتا ہے ۔ وہ انسانی سطح پر ممکن نہیں لہذا اشاعرہ کی یہ تمثیلی دلیل ساقط ہو جاتی ہے ۔

اس سلسلے کی اشاعرہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر خدا کی ذات اور اس کی صفات ایک ہوں تو خدا کا جوہر ایک جیسا ہی اور یکساں نوعیت کا ہونا چاہیے ۔ جبکہ اس کی ذات میں متضاد صفات بھی موجود ہیں ۔ وہ ایک ہی وقت میں خود کو رحیم بھی کہتا ہے اور ایک ہی وقت میں جبار اور قہار بھی کہتا ہے ۔ لہذا وہ جو کہ اکمل ، احد اور مطلق ہے ۔ کس طرح متضاد جواہر کا اجتماع ہو سکتا ہے ۔ دوسرے اگر

اس کی ذات اور صفات کے ایک ہی ہونے اور عالم ہونے ، اختیار رکھنے اور زندہ رہنے والا ہونے کو اس کی ذات سمجھنے کا کوئی مقصد نہیں ، کیونکہ وہ دراصل خدا کی ذات پر تمثیلی اطلاق سے سوا کچھ نہیں ہوں گے لہذا وہ بے کار ہیں ۔ پس خدا کی صفات اس کی ذات نہیں ہو سکتیں ۔ تیسرے اگر خدا کی ذات اور اس کی صفات میں کوئی امتیاز نہیں تو خدا کی تمام صفات کے مفاہیم میں بھی امتیاز ممکن نہیں ۔ بلکہ سب کے ایک ہی معنی ہوں گے ۔ کیونکہ خدا کی ذات مطلق اور ان دیکھی وحدت ہے ۔ لہذا جاننے ، ارادہ رکھنے اور زندہ رہنے کا ایک ہی مفہوم لینا ہوگا ۔ اس طرح علم کی مطلب ارادہ رکھنا ، زندگی کا مطلب جاننا وغیرہ طرز پر ہوگا جو بے معنی باتیں ہیں ۔ چونکہ مختلف صفات مختلف مفاہیم رکھتی ہیں ۔ لہذا وہ کسی طور بھی اس کی ذات نہیں ہو سکتیں ۔ بلکہ وہ اس کی صفات ہی ہوں گی ۔ خدا کی ذات واحد ہے ۔ مگر اس کی صفات واحد نہیں ہیں وہ بے شمار ہیں ۔ جو کہ ازلی طور پر اس کی ذات میں موجود ہیں ۔ لہذا وہ صفات مکمل طور پر خدا کی ذات سے علیحدہ اور مختلف بھی نہیں ہیں ۔ خدا کی صفات خدا کی ذات کے ساتھ ہی مخصوص ہیں ۔ وہ ان مفاہیم میں ، جن میں کہ وہ خدا کے ساتھ منسوب ہیں اور کسی شے کے ساتھ منسوب نہیں، لہذا وہ منفرد ، یکتا اور یگانہ ہونے کے ساتھ ساتھ بے مثل ہیں ۔ ان کی کیفیت اور کمیت بے انتہا اور لاثانی ہے ۔ وہ بلا کیف و بلا تشبیہ ہیں ان کی مثال نہیں دی جا سکتی ۔ خدا کی صفات جن معنوں میں خدا کے ساتھ وابستہ ہیں اس مفہوم میں خدا کی کسی صفت کا کسی دوسری شے پر اطلاق شرک اور کفر ہے ۔

معتزلہ نے خدا کو ایک مجرد اکائی بنا ڈالا تھا ۔ جس میں کسی صفت کا اثبات نہیں کیا جا سکتا بلکہ ابن ہشام اور النظام طوسی کے نزدیک ہم خدا کی ذات میں کسی صفت کا تعین اور اثبات نہیں کر سکتے ۔ ہم خدا کے بارے میں یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ ظالم نہیں ، وہ بے علم نہیں ۔ محدود نہیں وغیرہا ۔ مگر یوں نہیں کہہ سکتے کہ وہ سامع ہے وہ بصیر ہے کیونکہ اس کی ذات میں صفات کا اس طرح اثبات شرک کے قریب کر دیتا ہے ۔ اور شرک اسلام میں سب سے بڑی قابل مواخذہ چیز ہے ۔ جس کو خدا کسی قیمت پر معاف نہیں کرے گا ۔ اشعری اور الجاحظ کے نزدیک ابن ہشام اور النظام کا یہ تصور خدا لیجریت سے نمو پذیر ہوا ہے۔

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved ©2002-2006

حالانکہ اس سے خدا کی ذات کی وحدت کی حفاظت اور نکھرنے کے ، اور زیادہ تشکیک کا شکار ہو گئی ہے ۔ چنانچہ معتزلہ خدا کو شرک سے بچانے بجائے خود اس کی ذات کی جس طرح تحدید کرتے ہیں ۔ اشاعرہ نے اس پر سب سے زیادہ سخت تنقید کی ہے ۔ اشاعرہ اس کے برعکس کہتے ہیں کہ خدا اپنی ذات میں تمام تر صفات سے موصوف ہے ۔ مگر وہ صفات مخالف الھویدا ہیں ۔ ان صفات کی تعبیر و توضیح امثال سے نہیں کی جا سکتی ۔ اور نہ خدا کی صفات کے ساتھ کسی اور صفت کو بطور تشبیہ ہی لایا جا سکتا ہے ۔ مثلاً ہم نہیں کہہ سکتے کہ اس کا نور چاند یا سورج کی روشنی کی طرح ہے یا وہ جنوں کی طرح نظروں سے غائب ہے یا وہ عورت کی طرح رحم دل ہے ۔ یا وہ آسمان کی طرح محیط ہے ۔ ہم کائنات کی دوسری اشیاء کی صفات پر خدا کی صفات کا تصور نہیں باندھ سکتے ۔ کیونکہ اس کی صفات اپنی کمیت اور کیفیت میں اپنی نوعیت اور صورت میں اپنی حیثیت اور اہمیت میں منفرد و یکتا ہیں ۔ ہم ان بارے میں کیوں ، کیسے اور کیا کے الفاظ اور سوالات نہیں اٹھا سکتے ۔

اشاعرہ نے خدا کی ذات اور صفات کے تعلق کو اپنے اصول تنزع کی روشنی میں واضح کیا جو کہ اوپر درج کیا گیا ہے ۔ مگر اگر ہم خدا کی صفات کے بارے میں کیوں کیسے اور کیا کے سوالات اٹھا نہیں سکتے تو کیا ہم اس کا واضح طور پر ادراک بھی نہیں کر سکتے ؟ ظاہر ہے اشاعرہ کا یہاں موقف فلسفیانہ لحاظ سے کمزور ہے ۔ اس لیے کہ اگر ہم خدا کی صفات کا واضح طور ادراک نہیں کر سکتے تو فلسفیانہ مباحث بڑھ نہیں سکیں گے ۔ یہی اعتراض اشاعرہ پر فلاسفہ کو تھا اور یہی اعتراض معتزلہ کو قدماء پر تھا اور اسی لیے معتزلہ نے خدا کی ذات اور صفات کے ہم آہنگ ہونے کا تصور پیش کیا تھا ۔ خدا کی صفات کو بلا کیف و بلا تشبیہ تو ضرور کہا جا سکتا ہے مگر اس سے اس کا علمی پہلو ضرور متاثر ہوتا ہے کہ کیا ایسی بلا کیف و بلا تشبیہ صفات کا ادراک اور ابلاغ ممکن ہے ۔ امام غزالی نے اس موضوع پر کہا تھا کہ تم استواء الی العرش کی حقیقت جان ہی نہیں سکتے ۔ کیوں وہ انسانی عقل و فراست سے بعید ہے'' سوال یہ ہے کہ امام غزالی کو کس طرح علم ہوا کہ انسان استواء الی العرش کی حقیقت نہیں جان سکتا ۔ امام غزالی کو انسانی فکر کی تحدید کرنے کی بجائے یہ کہنا چاہیے تھا کہ ابھی استواء الی العرش

Iqbal Cyber Library All rights reserved ©2002-2006

کی حقیقت واضح نہیں ہو سکی ۔ البتہ اسے جاننے کی کوشش کو غیر مستحسن قرار دے کر امام غزالی نے فلسفہ کے بنیادی نکتہ تلاش و جستجو (Exploring) کی نفی کی کوشش کی ۔ دراصل اشاعرہ کا موقف جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں وہ یہ ہے کہ خدا کی ذات اور صفات کا ادراک اور ابلاغ امثال ، تشبیہات اور الفاظ اور زبان کے ذریعے ممکن نہیں مگر فلاسفہ یہاں زیادتی یہ کرتے ہیں جب یہ کہتے ہیں کہ اشاعرہ خدا کے ادراک اور ابلاغ کے سرے سے ہی منکر ہیں ۔ دراصل خارجی ذرائع سے اشاعرہ یقیناً خدا کی صفات کے ادراک و ابلاغ کو ممکن نہیں سمجھتے مگر خدا کے دو بدو ہو کر ، اس سے روحانی طور پر متعلق ہو کر اور داخلیت اور باطنیت کے ذریعے سے خدا کا ادراک بھی انسان کر سکتا ہے اور ابلاغ بھی کر سکتا ہے ۔ عرف عام میں اسے مشاہدہ باطن اور مذہب کی زبان میں وجدانی یا مذہبی مشاہدہ یا مشاہدہ ذات کہتے ہیں اس مشاہدے کی تاثر ، اس کا ادراک اور ابلاغ الفاظ، زبان اور امثال کے ادراک اور ابلاغ سے کہیں زیادہ بھرپور، پر معنی اور تخلیقی ہوتا ہے اور اسی ادراک اور ابلاغ سے انسان اپنی ذات کے شعور اور حقیقت مطلقہ کے شعور سے آگہی پاتا ہے ۔ لہذا اشاعرہ پر خدا کی ذات اور صفات کے ادراک و ابلاغ کے بارے میں اعتراضات کی حیثیت بھی ساقط ہو جاتی ہے ۔

قرآن کا مخلوق اور غیر مخلوق ہونا :

معتزلہ کا قرآن کو مخلوق کہنے کا مقصد صرف اتنا تھا کہ وہ خدا کی وحدانیت کو بچانا چاہتے تھے ۔ کیونکہ اگر خدا کے ساتھ قرآن بھی غیر مخلوق ہے تو وہ ازلی ہے اور خدا کی ذات کی طرح قدیم ہے ۔ خدا کی ذات کے ساتھ کسی اور ذات کو قدیم اور ازلی تصور کرنا کفر و ضلالت تھا ۔ چنانچہ معتزلہ نے سارا زور قرآن کو مخلوق ثابت کرنے میں صرف کیا اور طرح طرح کے دلائل پیش کیے ۔ مگر اشاعرہ نے ہمیشہ قرآن کو غیر مخلوق قرار دیا اور کہا کہ قرآن خدا کا کلام ہے ۔ اور یہ اس طرح قدیم ہے جیسے کہ خدا کا کلام قدیم ہو سکتا ہے ۔ اشاعرہ نے اپنے دلائل کی بنیاد عیسائیوں اور یہودیوں کے دلائل پر رکھنے کی بجائے قرآن کی آیات پر رکھی ۔

"خدا کا حکم اول اور آخر ہے" (۴ . XXX)

خدا کا حکم یعنی کلام اللہ ہے پس وہ ازلی اور غیر مخلوق ہے ۔

"کیا خلق اور امر اس کے لیے نہیں ہیں" (۵۴ - Vii)

اس آیہ سے پتہ چلتا ہے کہ خدا کا فعل خلق اور اس کا امر دو مختلف اشیاء ہیں ۔ چنانچہ اشاعرہ کے نزدیک خدا کا امر یعنی کلام اللہ خدا کے خلق سے علیحدہ حیثیت رکھتا ہے ۔ اور ان دونوں میں بعد المشرقین ہے ۔ کیونکہ خلق ، خدا کا عمل پیدائش ہے اور امر اس کے حکم کا نام ہے ۔ اب قرآن چونکہ حکم (امر) یعنی کلام اللہ ہے ۔ اس لیے وہ مخلوق نہیں ہو سکتا ۔

"خدا نے کہا ہو جا ، پس وہ ہو گیا" (۱۱۷ - ii)

اس آیہ سے اشاعرہ نے استدلال کیا ہے ۔ کہ خدا نے پہلے کہا کہ ہو جا اور وہ ہو گیا ۔ اب یہ بات واضح ہے کہ ہو جا کہنا اور ہو جانا دو مختلف اشیاء ہیں ۔ اگر ایسا نہیں اور خدا کا کلام بھی مخلوق ہے تو ہو جا ، خلق کرنے کے لیے بھی خدا نے کچھ کہا ہوگا اور پھر اسے خلق کرنے کے لیے بھی کوئی حکم دیا ہوگا ۔ اب اگر اس سلسلہ پر سوچتے چلے جائیں تو مسئلہ کا کوئی واضح حل ایسا نہیں ملتا ۔ جس سے حکم خدا کو مخلوق قرار دے دیا جائے چنانچہ امر اور خلق دو مختلف اشیاء ہیں ۔ چونکہ قرآن خدا کا حکم ہے اور خلق کرنے کے لیے خدا حکم جاری کرتا ہے ۔ اس لیے قرآن حکم ہوتے ہوئے غیر مخلوق ہے ۔

معتزلہ نے اشاعرہ پر یہ اعتراض کیا تھا ۔ کہ قرآن کو غیر مخلوق کہنے کا نظریہ انھوں نے یہودیوں اور عیسائیوں سے لیا ۔ عیسائی جس طرح انجیل کو اور یہود جیسے توریت کو غیر مخلوق کہہ کر خدا کی ذات کے ساتھ ازلی قرار دیتے ہیں ۔ اور خدا کی وحدت کی بجائے ثنویت کے فلسفے کو اپناتے ہیں ۔ اسی طرح قرآن کو غیر مخلوق مان کر اشاعرہ قرآن کو خدا کی ذات کے ساتھ ازلی تسلیم کرکے خدا کے ساتھ ثنویت کو مانتے ہیں اور وحدت خدا کو مجروح کرتے ہیں ۔ اور اس طرح شرک کا ارتکاب کرتے ہیں ۔ معتزلہ نے جس طرح اشاعرہ پر اعتراض کیا ۔ اس طرح اشاعرہ معتزلہ پر معترض ہوئے ۔ انھوں نے کہا کہ قرآن کو

مخلوق قرار دے کر معتزلہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ قرآن کے الفاظ خدا کے الفاظ نہیں ہیں ۔ بلکہ یہ پیغمبرؐ خدا کی خود اپنی تخلیق ہیں ۔ اسی طرح وہ قرآن کے تصور کو بدل کر خود اسلام کی جڑوں پر کلہاڑا چلانا چاہتے ہیں ۔ حالانکہ خدا نے قرآن کو واضح طور پر غیر مخلوق قرار دیا ہے ۔

قرآن کا خلق اور غیر خلق ہونے کا سوال اور اس کے حوالہ سے قرآن کی ازلیت کا موضوع معتزلہ اور اشاعرہ میں شدید وجہ اختلاف رہا ہے ۔ اس سوال کا ایک پہلو یہ رہا ہے کہ آیا کلام خدا کی صفت ہے یا کہ نہیں ۔ قدامت پسند مسلمان اور اشاعرہ کا موقف یہ رہا ہے کہ خدا کی دیگر صفات کی طرح کلام بھی اس کی صفت ہے ۔ اور کلام ، خدا کی ازلی صفت ہے ۔ قرآن جو کہ خدا کا کلام ہے اسی طرح ازلی ہے ، جیسا کہ اس کا کلام ۔ قرآن کی ازلیت کے بارے میں بھی اشاعرہ نے درمیانی اعتدالی راہ اختیار کی ہے ۔ ان کا نقطہ نظر ظاہریہ اور معتزلہ دونوں کے مابین ہے ۔ حنابلہ[۱۳] اور ظاہریہ یہ کہتے ہیں کہ کلام الٰہی یعنی قرآن جن حروف اور الفاظ اور اصوات سے ترتیب پایا ہے ، وہ بھی خدا کی ذات میں بدیہی طور پر موجود ہیں ۔ لہٰذا وہ ازلی ہیں ۔ بلکہ بعض حنابلہ کا موقف تو یہاں تک رہا ہے کہ قرآن کی جگہ اور سرورق اور ہر شوشہ ازلی اور قدیم ہے ۔[۱۴] جبکہ معتزلہ اور روافض[۱۵] ، دوسری انتہا پر ہیں اور کہتے ہیں ۔ کہ قرآن خلق کیا گیا ہے ۔ وہ خدا کی تمام صفات کے انکاری ہونے کے ساتھ ساتھ خدا کی صفت کلام سے بھی انکار کرتے ہیں ۔ ان کا استدلال یوں ہے کہ اگر خدا کی صفات ازلی ہیں ، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی ذات میں کثرت ہے اور خدا کی ذات کے ساتھ اس کی صفات کی کثرت بھی ازلی ہے ۔ معتزلہ کے نزدیک ایسا عقیدہ مشرکانہ ہے ۔ اور وہ اسلام کے بنیادی عقیدہ توحید سے متصادم ہے ۔ مزید برآں وہ کہتے ہیں ۔ کہ قرآن بہت سے اجزا پر مشتمل ہے ۔ جو کہ ایک خاص ترتیب سے جوڑے گئے ہیں ۔ لہٰذا ان کے اجزا اور ان کی ترتیب لازمی طور پر وقتی اور حادث ہے ۔ لہٰذا قرآن خلق ہوا ہے ۔ اشاعرہ کہتے تھے کہ قرآن الفاظ اور اصوات سے ترتیب دیا گیا ہے ۔ جو کہ خدا کی ذات میں سے نہیں ہیں ۔ وہ قرآن کی زبان ، اس کے اظہار میں اور اس کے ظاہر میں فرق قائم رکھتے تھے ۔ وہ اس کے مفاہیم اور معنوں میں بھی امتیاز روا

رکھتے ہیں ۔ وہ کہتے تھے کہ قرآن اپنے الفاظ اور اصوات میں یقیناً حادث ہے ۔ مگر معتزلہ کے بخلاف وہ کہتے تھے کہ قرآن اپنے مفاہیم اور مطالب کے لحاظ سے غیر خلق اور ازلی ہے ۔ اس کے مفاہیم البتہ خدا کی ذات کے ساتھ ازلی طور پر موجود ہیں ۔ وہ مطالب چونکہ زبان کے ذریعے اظہار کیے گئے ہیں ۔ لہذا صرف زبان ہی خلق، عارضی یا حادث ہے ۔ یہ اس لیے کہ معانی وہی ہیں جو کہ مختلف ادوار اور اوقات میں دیگر الہامی کتب کے ذریعے مختلف زبانوں اور الفاظ میں ادا کیے گئے ہیں ۔ اشاعرہ کہتے تھے کہ یہ مفاہیم جو ہدایت کے لیے مختلف افراد (انبیاء اور رسولوں) کے توسط سے مختلف اقوام کے سامنے ان کی زبانوں میں اظہار کیے گئے ۔ وہ خدا کے علم کی صفت کے ساتھ علیحدہ طور پر صفت کلام کی صورت میں ازلی طور پر اس ذات میں موجود ہیں ۔ لہذا وہ بھی ازلی ہیں ۔ اس کی حمایت میں اشاعرہ نے مندرجہ ذیل دلیلیں پیش کی ہیں ۔

اول ۔ یہ کہ قرآن خدا کا عطا کردہ علم ہے ۔ لہذا وہ خدا کی صفت علم سے علیحدہ نہ ہونے کی بنا پر ازلی اور غیر خلق ہے ۔

دوم ۔ خدا ہر شے کو کن کا لفظ کہہ کر پیدا کرتا ہے ۔ جیسا کہ قرآن میں آیا ہے اگر کن خلق ہے تو پھر خدا نے کن کے لفظ کو پیدا کرنے کے لئے کن کا لفظ کس طرح بولا ۔ اس طرح کن خلق نہیں بلکہ کلام ہے ۔ کیونکہ کلام کن کی بنا پر خدا تمام دنیا کی اشیاء کی تخلیق کرتا ہے ۔

سوم ۔ قرآن نے اپنی آیات میں خلق اور امر میں امتیاز کیا ہے ۔ قرآن میں ہے کہ خلق اور امر اللہ کے لیے ہیں ۔ لہذا خدا کا امر اس کا کلام ہے جو کہ اس کے خلق کے عمل سے قدرے مختلف ہے ۔ لہذا وہ بھی ازلی اور غیر خلق ہے ۔

چہارم ۔ خدا نے موسیٰ سے فرمایا کہ میں نے تمہیں چنا کہ تم لوگوں کو میری ہدایت اور میرے الفاظ پہنچاؤ ۔ ان الفاظ سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ خدا کلام کی صفت سے مرصع ہے ۔ حضرت موسیٰ[۴] کو خدا نے ایک اور جگہ یوں خطاب کیا ہے ۔ ''او ، میں تمہارا آقا ہوں ۔'' اگر وہ الفاظ جن سے موسیٰ کو خطاب کیا گیا ہے ۔ خلق ہیں تو

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک خلق شدہ شے سے ادعا کیا کیا گیا ہے۔ وہ یہ کہ وہ موسیٰ کا خدا ہے۔ یہ بے معنی ہے۔ یہاں خدا کے الفاظ قطعی طور پر ازلی ہونے چاہئیں۔ اشاعرہ نے مزید کہا کہ معتزلہ کی طرف سے دیئے گئے تمام دلائل آٹھ ہیں۔ مگر وہ تمام دلائل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ قرآن کا اظہار کا پہلو خلق ہے نہ کہ اصل قرآن۔ لہٰذا معتزلہ کے دلائل کی زد قرآن کے معنی پر نہیں پڑتی۔ سو قرآن کے معانی ازلی اور غیر خلق ہیں۔ انہیں حادث قرار نہیں دیا جا سکتا۔

دیدار جمال باری تعالیٰ ۔ دیدار جمال باری تعالیٰ کے مسئلہ پر بھی معتزلہ اور ظاہریہ کے انتہا پسندانہ نظریات کے مابین اشاعرہ نے راہ اعتدال اپنے لیے منتخب کی ہے۔ انہوں نے دو متضاد نقطہ ہائے نظر میں ہم آہنگی اور تطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ معتزلہ اور مسلم فلاسفہ ایک طرف ہیں تو ظاہریہ اور قدامت پسند دوسری طرف۔ خاص طور پر ظاہریہ تو اس سلسلے میں انتہا پر ہیں۔ ان کے مطابق یہ قطعی طور پر ممکن ہو گا۔ کہ نیکو کار لوگ حقیقی طور پر خدا کو دیکھ سکیں گے۔ جو کہ ان کے صالح اعمال کا اجر ہو گا۔ اس سے مزید برآں بھی وہ کہتے ہیں۔ کہ خدا اپنی کرسی عظیم پر متمکن ہو گا۔ اور ہم اسے اپنے جسمانی اعضا پھیلائے ہوئے اور اس کی طرف اشارہ کرکے کہہ سکیں گے کہ وہ خدا ہے۔ معتزلہ اور مسلم فلاسفہ ہماری موجودہ آنکھوں اور ان کے موجودہ قوائے بصارت کی موجودہ قوت سے دیدار جمال باری تعالیٰ کو ممکن قرار نہیں دیتے۔ کیونکہ وہ اس کے جسمانی وجود کے بغیر ممکن ہی نہیں۔ جو کہ بے معنی اور لغو خیال ہے۔ اشاعرہ معتزلہ اور مسلم فلاسفہ کے بخلاف قدامت پسند مسلمانوں کے زیادہ قریب ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ دیدار جمال باری تعالیٰ ممکن ہے۔ مگر وہ قدامت پسند مسلمانوں کی طرح یہ تسلیم نہیں کرتے کہ خدا کو ہم جسمانی اعضا پھیلائے ہوئے اور اس کی طرف اشارہ کرکے، کہ وہ خدا ہے، دیکھ سکیں گے۔ اشاعرہ فلاسفہ سے یہاں متفق ہیں کہ جو چیز جسمانی طور پر پھیل سکتی ہے۔ وہ لازمی طور پر عارضی اور وقتی ہے۔ مگر خدا ایسی ہستی نہیں جو جسمانی طور پر پھیل

سکے یا جو وقتی ہو ۔ فلاسفہ کے نزدیک صرف وہی شے دیکھی جا سکتی ہے ۔ جو کہ جسمانی طور پر پھیل سکے ۔ خدا چونکہ جسمانی طور پر پھیل نہیں سکتا اور نہ ہی وہ جسم رکھتا ہے لہذا وہ دیکھا بھی نہیں جا سکتا[11] مگر اس نتیجہ سے دیدار جمال باری تعالیٰ کے امکان کے بارے میں ان کی حیثیت ایک اور مخمصہ میں پڑ جاتی ہے ۔ لہذا انہوں نے خود کو اس مخمصہ میں سے نکالنے کے لیے کسی ایسے معقول کے دیدار کا جواز ڈھونڈ نکالا جو کہ ضروری نہیں کہ فاعل کے سامنے موجود ہو ۔ اور یہاں آ کر ان کی حیثیت عجیب بوالعجبی کا شکار ہو جاتی ہے ۔

ہمارے حواس کے ذریعے بھی دیدار جمال باری تعالیٰ ممکن ہے ۔ اس کے لیے کسی معقول تاثر کا ہمارے حواس پر ثبت ہونا ضروری نہیں ۔ اس کے علاوہ خدا کے لیے ممکن ہے کہ وہ انسان میں ایسی صلاحیت پیدا کر دے ۔ جس سے اس کا دیدار ممکن ہو سکے ۔ اور حواس کی وہ شرائط جو انسان لابدی تصور کرتے ہیں ۔ اس کا اطلاق ہی نہ ہو ۔ اور اس کی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ وہ خود کو کسی ٹھوس صورت میں ظاہر کرے ۔ زمان و مکان کی حدود اور انسانی حواس کی عمومی حالت سے خود کو ہم آہنگ کرے ۔ اور وہ تمام مشکلات ختم کر دے ۔ جس سے کہ اس کا دیدار ممکن ہو سکے ۔ گرچہ خدا زمان و مکاں سے ماوراء ہے اور وہ جسمانی حیثیت نہیں رکھتا ۔ مگر وہ اپنا اظہار اس طرح کرنے پر قادر ضرور ہے کہ اس کی مخلوق اسے یوں دیکھ سکے ۔ جیسے کہ چودھویں کا چاند ۔ اشاعرہ کے نزدیک ایک اور طریقہ سے بھی خدا کا دیدار بغیر ہمارے حواس پر تاثر چھوڑے ممکن ہے ۔ عملی طور پر حسیات اور پچھیتی تمثیل (After Image) میں کوئی فرق نہیں ۔ سوائے اس کے کہ حسیات کی ایک خصوصیت زائد ہے ۔ ان خصوصیات سے جو کہ دونوں میں مشترک طور پر پائی جاتی ہیں ۔ حواس پر تاثر بیرونی معقولات (اشیاء) کا ہوتا ہے ۔ چنانچہ حواس وہی تاثر رکھتے ہیں ۔ جو کہ بیرونی اشیا اس پر ڈالتی ہیں۔ اب اگرچہ دیدار خدا کی صورت میں یہ صورت حال نہیں ۔ تاہم اسے بھی دیدار ہی کہیں گے ۔ مگر اشاعرہ کی اس دلیل کی غلطی ایک نفسیات کے طالب علم سے پوشیدہ نہیں ۔ کیونکہ پچھیتی تمثیل اس وقت ممکن ہے ، جب کہ کوئی شے حواس پر قبل ازیں تاثر پیدا کر چکی ہو ۔ پچھیتی تمثیل کے لیے کسی شے کا حواس پر اصل تاثر وہ پیشگی شرائط ہیں جو کہ

دیکھنے کے لیے لازم ہوتے ہیں۔

اشاعرہ کے موقف کی ایک اور صورت بھی نمایاں طور پر پیش کی جا سکتی ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر اس امکان کے لیے یا تو اس کی ذات میں یا اس کی صفات میں کوئی ایسی صورت ہونی چاہیے کہ اس سے دیدار ممکن ہو سکے۔ دوسرے ایسا ہونا تمام اوقات میں ممکن ہونا چاہیے۔ کہ اس سے خدا کا دیدار ہو سکے۔ چنانچہ اگر ایسا ہونا ممکن ہر وقت ہو سکتا ہے تو اسے اب بھی نظر آنا چاہیے۔ جب کہ اس وقت دیگر دیدار کی تمام شرائط موجود ہیں۔ اشاعرہ اس اعتراض کا جواب یوں دیتے ہیں کہ ہم اس بات کی ضرورت محسوس نہیں کرتے کہ دیدار جمال باری تعالیٰ ابھی ہونا چاہیے۔ گرچہ دیدار کی آٹھوں ہی صفات موجود ہیں۔۱۸ اشاعرہ اپنے اس نقطہ نظر کی حمایت میں وحی سے دلیل لاتے ہیں۔ جیسا کہ قرآن میں آیا ہے۔ کہ حضرت موسیٰ نے خدا سے کہا

"اے خدا مجھے اپنے دیدار کی نعمت سے نواز، تا کہ میں لوگوں کو تجھے دکھا سکوں۔"۱۸

اگر خدا کا دیدار ناممکن ہوتا تو حضرت موسیٰ کبھی اس کے دیدار کی فرمائش نہ کرتے۔ ورنہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ نہیں جانتے تھے کہ دیدار خدا ممکن ہے یا نہیں۔ لہذا دونوں صورتیں بے معنی ہیں۔ کیونکہ خدا کا فرستادہ نبی کبھی ایسی شے کا مطالبہ نہیں کر سکتا جو کہ ناممکن ہو۔ لہذا خدا کا دیدار ممکن ہے۔ پھر خدا نے حضرت موسیٰ کو مخاطب کرتے ہوئے کہا تھا کہ اگر پہاڑ اپنی جگہ پر قائم رہیں تو تم مجھے دیکھ سکتے ہو۔ اب اگر پہاڑ کا قیام یا وجود ممکن ہو جائے تو خدا کا دیدار بھی ممکن ہونا چاہیے۔ اب یہ ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ پہاڑوں کا قائم بالذات رہنا ممکن ہو سکتا ہے۔ لہذا خدا کا دیدار بھی ممکن ہو سکتا ہے۔ قرآن کی چند دیگر آیات بھی اسی موقف کی ہیں۔۱۹

(الف) قرآن کی دلیل۔ اشاعرہ دیدار جمال باری تعالیٰ کے لیے قرآن سے مختلف آیات بطور حوالہ پیش کرتے ہیں اس سلسلہ میں وہ مندرجہ ذیل آیات پیش کرتے ہیں۔

(i) اس دن اپنے آقا کو دیکھتے ہوئے تمہارے چہرے سرخ ہونگے (LXXV. ۲۲ ، ۲۳)

(ii) حضرت موسیٰ نے کہا "میرے آقا آپ مجھے اپنا جلوہ دکھائیں" (vii. ۱۴۳)

اشاعرہ کہتے ہیں کہ پہلی آیہ میں دیدار جمال باری تعالیٰ کی مکمل وضاحت موجود ہے ۔ دوسری آیہ کی تشریح ہم اوپر دے چکے ہیں ۔ مگر پہلی آیہ میں خدا نے مومنوں سے جو وعدہ کیا ہے وہ بغیر کسی منطقی مغالطہ کے ہے ۔ اشاعرہ ایک یہ دلیل بھی دیتے ہیں کہ قرآن کی تعلیمات کے مطابق خدا کا مومنوں کے لیے سب سے اعلیٰ اور برتر انعام دیدار جمال باری تعالیٰ ہی ہے اگر یہ انعام محض روحانی ہوتا ۔ تو یوم قیامت پر اس کے دیئے جانے کا تذکرہ اس زور شور سے نہ کیا جاتا ۔ یوم قیامت کو ان آنکھوں سے دیدار خدا ممکن ہونے کی بنا پر ہی خدا نے مومنوں سے اس عظیم ترین انعام کے دیئے جانے کا تذکرہ فرمایا ہے ۔

(ب) حدیث سے ثبوت ۔ اشاعرہ دیدار جمال باری تعالیٰ کے لیے حضورؐ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث مبارکہ سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپؐ نے فرمایا تھا کہ

"تم خدا کو یوم جزا اس طرح دیکھوگے ۔ جس طرح کہ تم چودھویں کے چاند کو پوری آب و تاب کے ساتھ دیکھو گے ۔ اور تمہارے درمیان اس وقت کوئی اختلاف واقع نہیں ہو گا ۔"[۲۰]

اشاعرہ نے اس سے استدلال کیا کہ یوم قیامت خدا کے جس جمال کا اتنی شد و مد سے تذکرہ ہوا ہے ۔ وہ روحانی نہیں ہو سکتا ۔ بلکہ وہ ان مادی آنکھوں سے ہو گا ۔ تب ہی تو اس کی عظمت و اہمیت ہے ورنہ محض روحانی دیدار ہونے سے اس کی اہمیت کم رہ جاتی ہے ۔

(ج) منطق سے دلائل ۔ جس طرح معتزلہ نے منطق سے ثابت کیا کہ خدا کا دیدار ممکن نہیں اسی طرح اشاعرہ نے بھی منطق سے ثابت کیا کہ خدا کا دیدار ممکن ہے ۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ

(۱) خدا ہر موجود شے کو دکھانے پر قادر ہے۔

(۲) خدا خود موجود ہے۔

(۳) پس خدا خود کو دکھانے پر قادر ہے۔

ایک اور استنتاج یوں ہے۔

(۱) وہ جو اشیا کو دیکھ سکتا ہے وہ اپنی ذات کو بھی دیکھ سکتا ہے۔

(۲) خدا اشیاء کو دیکھتا ہے۔

(۳) پس خدا خود کو دیکھتا۔

(۴) وہ جو خود کو دیکھتا ہے وہ اپنا دیدار دوسروں کو بھی کرا سکتا ہے۔

(۵) خدا خود کو دیکھتا ہے۔

(۶) پس خدا اپنی ذات کا جمال دوسروں کو بھی دکھا سکتا ہے۔

(ج) (۱) اعلیٰ ترین شے اعلیٰ ترین دنیا میں ہی ممکن ہے۔

(۲) دیدار جمال باری تعالیٰ خدا کا سب سے اعلیٰ انعام ہے۔

(۳) پس دیدار جمال باری تعالیٰ سب سے اعلیٰ دنیا میں ہی ممکن ہو گا۔

جس طرح معتزلہ نے کہا تھا کہ دیدار جمال باری تعالیٰ کا جسمانی اور مادی آنکھوں سے اقرار و ایمان خدا کو حدود میں جکڑنے کے مترادف ہے۔ اسی طرح اشاعرہ نے کہا کہ خدا کی ذات کے دیدار کی صلاحیت سے انکار کرنا خدا کی قدرت کاملہ و عاجلہ سے انکار کرنا ہے۔ اور خدا کے قادر مطلق ہونے کا انکار خود اس کی ذات کے انکار کے مترادف ہے۔ اور یہ خود کفر عظیم ہے۔

خدا کا عرش عظیم (کرسی) پر متمکن ہونا۔

خدا نے قرآن میں اپنی کرسی یعنی عرش عظیم کا ذکر بار بار کیا۔ مگر معتزلہ نے خدا کے اپنے عرش پر متمکن ہونے سے مراد اس کی قدرت کے محیط

کامل اور قادر ہونے کے معنی میں لیا ہے ۔ اس لیے کہ خدا کوئی جسمانی یا مادی جسم نہیں جو کہ کسی تخت پر جلوہ افروز ہو ۔ مگر اشاعرہ نے قرآن کی آیات سے اور دلائل سے خدا کا عرش عظیم پر متمکن ہونا ثابت کیا ہے ۔ اشاعرہ کا موقف یہ تھا کہ خدا اپنے عرش بریں پر ان آسمانوں سے اونچا جلوہ افروز ہے ۔ انہوں نے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں یہ آیات نقل کیں کہ ۔

(۱) خدائے رحیم اپنی کرسی پر جلوہ آرا ہے ۔ (KX, ۴)

(۲) بالآخر وہ اس کے سامنے لائے جائیں گے ۔ (XCii. ۴)

(۳) کیا تمہیں یہ یقین کامل ہے کہ وہ جو عرش پر ہے تمہارے لیے زمین کا سینہ شق نہ کر سکے گا ۔ (IXVii. ۱٦)

(۴) اور تم دیکھ سکتے ہو کہ فرشتے اس کے تخت کے گرد گھیرا ڈالے ہیں ۔ اور وہ ہر لحظہ اپنے آقا کی تعریف میں رطب اللسان ہیں ۔ (XXXIX. ۷۵ ، ۷۴)

ان آیات کے ساتھ خدا کے رسول ؐ کا یہ ارشاد گرامی بھی بڑا اہم ہے ۔ جس میں آپ ؐ نے فرمایا کہ صبح کے وقت خدا پہلے آسمان پر آ جاتا ہے اور پوچھتا ہے ۔

”کیا کوئی ہے جو مجھے پکارے ۔ میں اسے سب کچھ عطا کرنے کو یہاں موجود ہوں ۔ کیا کوئی ہے جو معافی چاہے ۔ کیونکہ میں اسے معاف کر سکتا ہوں“ اور ایسا طلوع سحر تک ہوتا رہتا ہے ۔

اشاعرہ نے کہا کہ خدا کرسی عظیم پر متمکن ہے ۔ اور اس کی کرسی تمام آسمانوں اور زمینوں یعنی پوری کائنات پر محیط ہے ۔ انہوں نے اس تصور اور عقیدہ کی نفی کی ، کہ خدا ہر جگہ موجود ہے ۔ جیسا کہ ہمہ اوست کے فلاسفہ کہتے ہیں ۔ اشاعرہ نے کہا کہ اگر خدا ہر جگہ موجود ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ زمین کی تہ میں بھی ہے مگر جو اشیاء وہ پیدا کرتا ہے وہ ان سے اوپر ہونا چاہیے ۔ پس اس طرح یہ ثابت کرنا ممکن ہی نہیں کہ خدا ہر جگہ موجود ہے ۔ ایک دوسری دلیل اشاعرہ یوں دیتے ہیں کہ اگر خدا ہر جگہ ہے تو پھر عیسائیوں کے عقیدہ کے مطابق یہ درست تسلیم کر لینا چاہیے ۔ کہ خدا مریم کے پیٹ میں بھی تھا اور

Iqbal Cyber Library All rights reserved ©2002-2006

بعد میں یہ بھی ماننا ہو گا کہ نعوذ باللہ وہ گندگی اور فضلات میں بھی موجود ہے ۔ ایسا کہنا واضح طور پر توہین خدا کے مترادف ہے ۔ سو ایسا کہنا غلط ہے کہ خدا ہر جگہ موجود ہے ۔ اور یہی کہنا درست ہے کہ خدائے بزرگ و برتر اپنے تخت (کرسی عظیم) پر متمکن ہے اور اس کی کرسی تمام زمینوں اور آسمانوں پر محیط ہے ۔

آزادی ارادہ

کیا انسان آزاد ہے کہ جو چاہے کرے یا انسان مجبور محض ہے اور قدرت کے اشاروں پر ناچ رہا ہے ۔ جبر و قدر کا یہ مسئلہ تمام ادیان ، تمام فلاسفہ اور تمام علما کے لیے باعث نزاع رہا ہے ۔ کچھ نے کہا

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
جو چاہیں سو آپ کریں ہم کو عبث بدنام کیا[۲۱]

تو کسی نے کہا کہ انسان مکمل طور پر آزاد ہے ۔ اور اپنے افعال کا خود جواب دہ اور ذمہ دار ہے ۔ معتزلہ سے پہلے جبریہ اور قدریہ کے درمیان بھی اس در اصل وجہ اختلاف بنا تھا ۔ بنو امیہ نے اقتدار سنبھالنے کے بعد ظلم و تشدد کا بازار گرم کیا اور اپنے اعمال کی توجیح یوں کی کہ خدا کی مرضی کے بغیر تو کوئی پتہ نہیں ہل سکتا ۔ چنانچہ ہمارے اعمال ہمارے اپنے دائرہ اختیار میں نہیں ہیں ہم تو قدرت کے ہاتھوں میں ناچنے والی محض پتلیاں ہیں ۔ ہم جو کچھ بھی کرتے ہیں وہ محض حکم ربی ہے ۔ صوفیا بھی اس بات کے قائل ہیں کہ خدا کے سوا ہر چیز لیستی ہے ۔ اور اس کے ارادہ اور مرضی کے بغیر پوری کائنات میں کچھ ممکن نہیں ۔ مگر قدریہ نے بنو امیہ کے ان نظریات کو باطل قرار دیا ۔ حضرت حسن بصری کے پاس آ کر جب کسی نے دریافت کیا تھا کہ

"اے ابو سعید یہ لوگ خلق خدا کا ناحق خون بہاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب خدا کے حکم اور منشا کے مطابق ہے"[۲۲]

تو آپ نے فرمایا تھا کہ

"وہ خدا کے دشمن ہیں اور جھوٹ بکتے ہیں"[۲۳]

چنانچہ قدریہ نے اور قدریہ کے پس رو معتزلہ نے اس امر پر زور دیا

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved 2002-2006

کہ انسان اپنے اعمال کے لیے خود جواب دہ ہے ۔ اور خود ہی ان کا ذمہ دار ہے ۔ معتزلہ نے افعال اور ارادہ پر انسانی قدرت اور اختیار کو بھی تسلیم کیا اشاعرہ نے جبریہ اور معتزلہ کے درمیان راہ اختیار کی ۔ انہوں نے افعال پر انسانی اختیار کو بھی تسلیم کیا اور خدا کی قدرت کو بھی تسلیم کیا ۔ اور انسانی مجبوری کا بھی اقرار کیا ۔ انہوں نے کہا کہ انسان میں یہ صلاحیت و صلابت ہی نہیں کہ وہ اشیاء کو پیدا کر سکے ۔ اس کے بر عکس اشیاء کا خالق صرف اور صرف خدا ہے ۔ انہوں نے کہا کہ انسان میں یہ قوت بھی نہیں کہ وہ کوئی عمل کرنے کی کوشش کرے ۔ انسان میں حرکت اور قوت اور اختیار اور قدرت خدا پیدا کرتا ہے ۔ یعنی کسی کام کو کرنے کی کوشش اور اسے اپنانے کا اختیار صرف عطائے خدا ہی سے ممکن ہے ۔ تب انسان اپنی مرضی اور رضا کے مطابق کوئی کام خدا کی دی ہوئی قدرت سے سر انجام دیتا ہے ۔ امام اشعری کے مطابق جب انسان کوئی کام کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ اپنے ارادہ کرنے کے فعل کی حد تک مختار ہے ۔ مگر اسے بروئے عمل لانے کا فریضہ صرف ذات خدا سر انجام دیتی ہے ۔ انسان کی اس صلاحیت کو اشاعرہ نے ''کسب'' کے نام سے موسوم کیا ہے ۔ چنانچہ انسان کی حیثیت ''محل'' کی ہے ۔ جہاں قدرت ، اختیار اور ارادہ واقع ہوتے ہیں ۔ یوں اشاعرہ انسان کے صرف کسی فعل کے ارادہ کی وجہ سے اور اس پر عمل کرنے کی خواہش کی بنا پر اسے اس فعل کا ذمہ دار قرار دے کر جزا و سزا کا مسئلہ حل کرتے ہیں ۔ اس کی مثال یوں ہے کہ جب میں قلم سے کاغذ پر لکھتا ہوں تو خدا میرے ذہن میں لکھنے کے ارادہ کو جنم دیتا ہے ۔ اور عین اسی وقت وہ مجھے لکھنے کی قوت عطا کرتا ہے ۔ اور میرے ہاتھ کو جنبش دیتا ہے ۔ کہ میں کاغذ پر قلم سے الفاظ اور فقرے ترتیب دے سکوں ۔ اشاعرہ کی پیروی میں مغربی فلسفی لائینز نے بھی ارادہ اور اختیار میں توافق اور تطابق کے تصور کو پیش کیا تھا ۔ اشاعرہ کا آزادی ارادہ اور اختیار کے بارے میں نظریہ طبع زاد بھی ہے اور قابل قبول بھی ۔ جس کے مطابق انسان ارادہ فعل کرتا ہے اور خدا اس ارادے کو عملی صورت عطا کرتا ہے ۔ اسی طرح اشاعرہ نے خدا کی قدرت اور انسانی اختیار کے درمیان توازن برقرار رکھتے ہوئے آزادی ارادہ کے نظریہ کی بڑی صراحت کے ساتھ توضیح کی ۔ اس کے بر عکس معتزلہ کا نقطہ نظریہ تھا کہ انسان

اپنے اعمال کے کرنے کا مختار ہے اور آزاد ہے کہ وہ جو چاہے فعل کرے۔ معتزلہ کے نزدیک اس کی یہ آزادی مکمل اور بلا شرکت غیرے ہے۔ گرچہ معتزلہ کے نزدیک بھی انسان کی یہ آزادی اور اختیار خدا کا عطیہ اور اس کی عنایت ہی ہے۔ جبریہ کے آزادی ارادہ کا موقف رجلہ بغی جاند قسم کا نظریہ ہے۔ اس لیے کہ اگر انسان اپنے عمل میں آزاد نہیں تو وہ باز پرس کے لیے بھی مکلف نہیں ٹھہرتا۔ جیسا کہ میر تقی میر نے کہا کہ خدا کرتا تو خود ہے اور ناحق ہم کو پکڑتا ہے۔ اگر انسان اپنے ارادہ اور اختیار میں آزاد نہیں اور پابند محض ہے تو یہ الزام بجا اور درست ہے اور پھر خدا کا انسانوں سے ان اعمال کے بارے میں جواب دہی کرنا جن کے لیے وہ مجبور محض ہیں تضاد کا مظہر بن جاتا ہے۔ اور عقل و منطق کہتی ہے کہ انسان اس کے سزاوار نہیں جس کے کرنے کا اسے اختیار نہیں۔ چنانچہ جبریہ کا یہ تضاد معتزلہ نے واضح کیا اور جس سیاسی مصلحت بینی کی بنا پر وہ جبری عقائد کا اظہار کرتے تھے ان کی سخت مخالفت کی اور انسان کے ارادہ و اختیار کی غیر مشروط آزادی کی حمایت کی اور اس کے لیے وہ بنو امیہ کے مظالم کا نشانہ بھی بنے مگر انہوں نے بنو امیہ کی ریاکاری کا پردہ چاک کر دیا۔ اور کہا کہ بنو امیہ جھوٹ کہتے ہیں کہ وہ مجبور محض ہیں وہ محض اپنے مظالم چھپانے کے لیے ایسا کرتے ہیں۔

یہ دو انتہائیں تھیں جو اشاعرہ کے سامنے تھیں۔ ایک جبریہ کا موقف دوسرا قدریہ کا نقطہ نظر۔ قدریہ جو کہ معتزلہ کے پیش رو تھے۔ چنانچہ ہمارے متذکرہ محل اور کسب کے تصورات کے ذریعے اشاعرہ نے درمیان کی راہ پیدا کی۔

اشاعرہ نے خلق اور کسب میں امتیاز پیدا کیا۔ ان کے نزدیک خدا تمام انسانی افعال و اعمال کا خالق ہے۔ اس کے برعکس انسان ان اعمال کو کسب کرتا ہے۔ کوئی انسانی عمل بھی خود انسان خلق نہیں کر سکتا۔ بلکہ تمام انسانی اعمال اور افعال خدا کی توفیق سے ہی خلق ہوتے ہیں۔ وہ ہستی (انسان) جو خود مخلوق ہو وہ منطقی طور پر کسی شے کو خلق نہیں کر سکتی۔ لہذا خدا کے سوا کوئی بھی خالق نہیں ہے۔ لہذا تمام انسانی اعمال خدا کی طرف سے خلق کیے جاتے ہیں۔ خلق کرنے کی قدرت یا تو قدیم ہو سکتی ہے یا حادث۔ قدیم سے مراد کسی شے کا

ازلی ہوتا ہے ۔ اور حادث سے مراد کسی شے کا وقتی ہونا ہے ۔ لہذا خلق کرنے کی قدرت اصل ہے اور حادث عارضی ہے ۔ عارضی یا حادث قوت خلق کی صلاحیت نہیں رکھتی ۔ کیونکہ یہ قوت حادث ہونے کی بنا پر محض توفیق باللہ ہونے کے سوا کچھ نہیں ۔ لہذا کسب کسی واقعہ کے اس ظہور کو کہیں گے جو کہ خلق کی قدرت حادث کی بنا پر ہوا ہو ۔ پس خلق خدا کے لیے مخصوص ہے اور کسب انسانی قوت خلق کے لیے مخصوص ہے ۔ سو وہ واقعات جن کا ظہور کسب کی بنا پر ہو ۔ وہ خلق نہیں کہلا سکتے ۔ خدا انسان کے اعمال کا خالق ہے اور انسان ان اعمال کا کسب کرنے والا ہے ۔ انسان کسی شے کا خالق نہیں ہو سکتا ۔ وہ کسی فعل یا عمل کا مبداء بھی نہیں ہو سکتا ۔ محض خدا ہی کو قدرت خلق سزاوار ہے ۔ انسانی قدرت خلق جسے ہم نے کسب کہا ہے محض خدا کی عطا کردہ قوت ہے لہذا اسے خلق نہیں کیا جا سکتا ۔ کیونکہ خلق کی قدرت عطا کنندہ نہیں ہوتی بلکہ وہ ازلی اور بدیہی ہوتی ہے ۔ سو خدا انسان میں قدرت پیدا کرتا ہے ۔ کہ وہ کوئی عمل کسب کرے ۔ وہ انسان میں مختلف متبادلات میں سے چناؤ کا آزادانہ اختیار بھی پیدا کرتا ہے ۔ وہ انسان کو مواقع فراہم کرتا ہے کہ وہ صائب یا غیر صائب میں سے کسی عمل کو اپنے لیے مخصوص کرے مگر محض کسی شے کا انتخاب یا چننے کا اختیار کسی عمل کے سر انجام پانے کے لیے کافی نہیں ہوتا لہذا خدا اپنی قدرت سے انسان میں یہ قوت بھی ودیعت کرتا ہے کہ وہ اپنی پسند کو بروئے عمل لائے ۔ کیونکہ قدرت اختیار اور قدرت عمل کے بغیر کوئی شے بھی سر انجام نہیں دی جا سکتی ۔ انسان صرف اس بات کا مکلف ہے کہ وہ متبادلات میں سے کوئی ایک چنے اور اس خاص عمل کو آزادانہ طور پر سر انجام دے ۔ انسان کو اس انتخاب اور اپنے اس انتخاب کو بروئے عمل لانے کے بعد صائب کی صورت میں اجر اور غیر صائب ہونے کی صورت میں سزا کا استحقاق حاصل ہو گا ۔ اشاعرہ کسب کی متذکرہ مخصوص تعریف کو پیش کرکے جبریہ کی حیثیت سے علیحدہ ہو جاتے ہیں ۔ کہ انسان کو اختیار دیا گیا ہے ۔ اور اسے جزا و سزا اسی اختیار کے صائب اور غیر صائب ہونے کی بنا پر ملے گی ۔ اشاعرہ اس اختیار کو قبول نہیں کرتے جو کہ معتزلہ نے پیش کیا ہے ۔ کیونکہ انسان در حقیقت وہ قدرت اختیار نہیں رکھتا جو کہ موثر ، مطلق اور حقیقی ہو بلکہ وہ کسب

کی ایسی قدرت رکھتا ہے ۔ جو کہ عارضی اور خدا کی عطا کردہ ہے اور جس کی بنا پر وہ کوئی فعل سر انجام دیتا ہے ۔

خدا کی قدرت کبھی تو محل ہوتی ہے اور کبھی غیر محل ہوتی ہے ۔ انسان میں جو قدرت خدا پیدا کرتا ہے وہ محل ہوتی ہے ۔ یعنی موقع کی مناسبت سے ہوتی ہے ۔ خدا انسان میں ، قدرت ، اہلیت ، اختیار اور کسی کام کے کرنے کا ارادہ اور صلاحیت عمل پیدا کرتا ہے ۔ اور انسان ان قدرتوں کی بنا پر مختلف متبادلات میں چناؤ کرتا اور انہیں سر انجام دیتا ہے ۔ خدا انسان کے ارادہ کئے گئے اور عمل کئے جانے والے فعل کو مکمل کرتا ہے ۔ وہ فعل جو انسان کے اپنے اختیار اور قوت عمل کی بنا پر سر انجام پاتا ہے ۔ اس کے نتائج کی ذمہ داری بھی اسے ہی قبول کرنا پڑتی ہے ۔ سو انسان نہ تو کوئی کام یا عمل خلق کر سکتا ہے ۔ اور نہ ہی وہ اسے مطلق اپنی قوت سے سر انجام دے سکتا ہے ۔ مگر کسی کام کی ادائیگی اس کی جزوی مرضی پر ہی منحصر نہیں ۔ اسی بنا پر کسی کام کی اچھائی اور برائی کی صورت میں نتائج اسے ہی بھگتنا پڑتے ہیں ۔ انسانی آزادی اور اختیار کی اپنی تکمیل بھی خدا کی ہی توفیق اور رضا پر منحصر ہے ۔ اس طرح مسبب الاسباب خدا انسانی آزادی یا اختیار کا محض مسبب ہے ۔ کہ وہ انسان کی خواہش کی تکمیل کے لیے عمل کا سبب پیدا کرتا ہے ۔ اشاعرہ اپنے اس انداز فکر سے یورپ کے ایک معروف مکتب فکر سببیت (occasionalism) کے قریب تر ہو جاتے ہیں ۔ جو کہ آٹھویں صدی اور اس کے نصف صدی بعد تک پروان چڑھا ۔ اشاعرہ کی یہ انسانی آزادی اختیار اور خدا کی خلقیت میں ہم آہنگی ایسی نہیں جو خدا نے پہلے سے ہی قائم کر رکھی ہو بلکہ یہ اس سنت الٰہی کے عین مطابق ہے جو کہ اس وقت نمودار ہوتی ہے ۔ جب کہ کوئی عمل سر انجام دیا جاتا ۔ یہ وہ حل ہے جو اشاعرہ نے جبریہ اور قدریہ یا معتزلہ کے دو انتہا پسندانہ نقطہ ہائے نظر میں اعتدالی زاویہ نظر کے طور پر اپنایا ۔

اشاعرہ کا یہ انداز فکر بہت ہی دقیق ، منطقی اور اخلاقی پیچیدگیوں کا حامل ہے کیونکہ جبریہ اور معتزلہ کے دو انتہا پسندانہ انداز ہائے فکر میں اعتدالی راہ یا دونوں میں ہم آہنگی اتنی آسان نہیں تھی ۔ جس کی بنا پر انسان پر اس کے اعمال کی ذمہ داری عائد کی جاتی ۔ متاخر اشعری خصوصاً امام رازی نے کسب کی نفی کی اور مکمل جبریت کی تعلیم

دی ۔ اشاعرہ کا کسب قدر سے جبریت کی طرف رخ اسلامی فکر پر جمود اور جمہور مسلمانوں کے لیے بہت مہلک ثابت ہوا ۔ گناہ ، بدی اور اخلاق باختگی وغیرہا کے مظاہر یہ کہہ کر فراموش ہونے لگا کہ خدا کی مرضی ہی یہی تھی اور اگر خدا کو منظور ہوتا تو بدی کبھی نہ پھیلتی ۔ عوام اور علماء تقدیر پر قانع ہو گئے اور رفتہ رفتہ ان کی تخلیقیت دم توڑنے لگی جس کی وجہ سے اجتہاد اور جہاد مسلمانوں سے رخصت ہوا ۔ جمود ، کاہلی اور سہل انگاری عام ہوئی اور مسلمانوں رفتہ رفتہ زوال کی طرف بڑھ گئے اور دوسری اقوام نے ان سے زمانے کی زمام اقتدار چھین لی اور مسلمان موجودہ دور کی پستی میں پھنس کر رہ گئے ۔

عقل اور وحی کی بطور اساس علم اولیت کا مسئلہ

اشاعرہ اور معتزلہ میں حقیقت اور صداقت کے علم کی اساس کے طور پر وحی یا عقل کے تنازعہ پر بھی خاصی لے دے رہی ہے ۔ گرچہ ایمان کی عقلی تفہیم کی ضرورت کے معتزلہ اور اشاعرہ دونوں ہی مکتب فکر قائل ہیں مگر ان میں اصل تنازعہ یہ ہے کہ صداقت یا حقیقت ازلی تک رسائی میں اساسی حیثیت عقل کو حاصل ہے یا کہ وحی کو ۔ اگر کسی مسئلہ میں نزاع ہو تو ان دونوں میں سے کس کو ترجیح دی جائے ۔ معتزلہ کا اس بارے میں نقطہ نظر یہ ہے کہ ہمیں وحی کی اہمیت سے قطعی انکار نہیں مگر مسائل کے حل میں اور حقیقت ازلی کے بارے میں ہمیں وحی پر عقل کو ترجیح دینی چاہیے ۔ بلکہ وحی کو بھی عقل کی میزان اور اس کے اصولوں کے معیار پر پرکھنا اور قبول کرنا چاہیے ۔ وحی کی بھی عقلی تعبیر ہی قابل قبول ہو سکتی ہے ۔ وحی عقل کے نتائج کے مصدقہ ہونے کا ہی دوسرا نام ہے ۔ وحی کی اگر عقلی معیارات اور اصولوں کے مطابق تعبیر نہیں کی جائے گی تو وہ صداقت کو کھو دے گی اور پھر کوئی بھی ایسا معیار نہیں رہے گا جس پر وحی کے مقدمات کو جانچا جا سکے ۔

اس کے برعکس اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ وحی صداقت اور سچائی کے اساسی ذریعہ کی حیثیت سے زیادہ معتبر ہے ۔ عقل محض اس بات کا اثبات کرتی ہے ۔ جو کہ وحی کے ذریعے ہمیں معلوم ہوتی ہے ۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اگر کبھی عقل اور وحی کے بارے میں ترجیحی رویہ اختیار کرنا پڑ جائے تو وحی کو ترجیح دی جاتی چاہیے ۔ درحقیقت یہ وہ اساسی

مسئلہ ہے جہاں متکلمین معتزلہ ، متکلمین اشاعرہ سے اختلاف کرتے ہیں ۔ اگر عقل محض کو صداقت کی یافت کا اساسی اصول تسلیم کر لیا جائے ۔ اور اسلام کے تمام اصولوں اور صداقتوں کی اسے بنیاد مان کر توضیح کی جائے تو ہم ایک ایسے تشکیک پسند فلسفہ یا عقلی الٰہیات تک پہنچیں گے جس کا ایمانی یا اعتقادی الٰہیات اور مخصوص تاریخی مذہب سے کوئی واسطہ نہیں ہوگا ۔ جس کا کہ اسلام مکمل طور پر مظہر ہے ۔ دوسرے تاریخی مذہب کی طرح خود اسلام بھی ایسے اصولوں اور تصورات پر مشتمل ہے جو کہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے اعتقادی اور ماورائی ہیں ۔ اور جن کی عقلی اصولوں سے تشریح و تعبیر ممکن نہیں ۔ ان اعتقادی اور مابعد الطبعیاتی اصولوں اور تصورات پر ایمان محض عقل کی بنیاد پر ممکن نہیں اس کے لیے وحی کی ضرورت ہے ۔ اس طرح اسلام اور تقریباً تمام دیگر مذاہب کے نزدیک وحی ہی ایک ایسا ذریعہ اور معیار ہے جو کہ ان کی اپنی صداقتوں کا علم بہم پہنچاتا ہے ۔ ایمان کی بنیاد کبھی بھی عقل نہیں ہو سکتی بلکہ ایمان کی اساس وحی ہے ا جس کی البتہ عقلی توضیح ممکن ہے ۔ اسلام بھی ایمان کی عقلی توضیح و تعبیر کی اہمیت پر زور دیتا ہے ۔ مگر ایمان کی عقلی توضیح کی ضرورت پر زور دینے کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ اسلام عقل محض اور تجزیاتی فکر کو صداقت کی یافت کا اساسی ذریعہ قرار دیتا ہے ۔ اسلام یا وحی کے اصولوں اور تصورات کو عقلی بنیادوں پر ضرور جانچنا چاہیے ۔ مگر وہ شے جو کہ جانچی جانی ضروری ہے وہ اپنی فطرت میں اس نوعیت کی ہے کہ اسے مکمل طور پر عقل کی قربان گاہ کی بھینٹ نہیں چڑھایا جا سکتا ۔ اور نہ ہی مکمل طورپر ایک مخصوص منہاج کی مخصوص اصطلاحوں کے سپرد ایک دوسرے نظام کو کیا جا سکتا ہے ۔ اس دوسرے نظام میں جسے کہ وحی کہتے ہیں عقل کو ثانوی حیثیت حاصل ہونی چاہیے ۔ اس کا وظیفہ اس کے سوا کچھ نہیں ہونا چاہیے کہ وہ ایمان کی توضیح کرے ۔ یا وہ اسلام کے اساس اصولوں کی تشریح کرے ۔ اس کا یہ وظیفہ ہرگز قرار نہیں دیا جا سکتا کہ وہ ان اصولوں کی سچائی یا صداقت کو چیلنج کرے ۔ جو کہ وحی کی اساس پر اپنا جواز رکھتے ہیں ۔ وہ وحی جو کہ قرآن و سنت کی صورت میں مسلمانوں میں موجود ہے ۔

معتزلہ اور اشاعرہ یا دیگر مسلم متکلمین میں عقل و وحی کا نزاع

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved 2002-2006

غیر ضروری الجھاؤ کا شکار ہوا ہے ۔ وحی اور عقل میں کوئی تناقص نہیں۔ علم جس کا مفہوم جاننا ہے ۔ اپنی اعلیٰ ترین اور اکمل ترین صورت میں وحی کا رہین احسان ہے ۔ اور اپنی ادنیٰ صورت میں یہ حواسی عقل کا مرہون منت ہے ۔ حیوانی عقل علم کی ادنیٰ ترین صورت ہے ۔ جس کا انحصار زیادہ تر جبلت پر ہے ۔ پودوں میں بھی جبلی عقل پائی جاتی ہے ۔ اس لیے کہ بعض پودے بھی حس کے اثرات کو قبول کرتے ہیں اور ردعمل بھی ظاہر کرتے ہیں اس سے اوپر حیوانی جبلتی عقل ہے ۔ جس کی روشنی میں حیوانات اپنے افعال و کردار کی تشکیل کرتے ہیں ۔ اس سے اوپر کی سطح انسانی حواسی عقل ہے ۔ جس سے انسان لمس اور محسوسات کے ذریعے ادراک حاصل کرتا ہے ۔ حواسی عقل سے اوپر تصوری عقل ہے جس سے انسان تصورات اور تعقلات کی تشکیل کرتا ہے ۔ اور مختلف نتائج کا استنتاج کرتا ہے ۔ اور ان تصورات کے ذریعے اپنے مافی الضمیر کو دوسروں تک منتقل کرتا ہے ۔ عقل حواسی اور عقل تصوری استخراجی طریق سے نتائج کو حاصل کرتی ہے ۔ اور وحی یا الہام یا کشف یا عقل حواسی کی ایک اعلیٰ صورت استقرائی طریق سے نتائج اخذ کرتی اور اشیاء کا مشاہدہ کرتی ہے ۔ وحی یا الہام استقرائی عقل کی معراج اور علم کی اعلیٰ ترین صورت ہے ۔ اور دوسری عقلوں کے سوتے یہیں سے پھوٹتے پھوٹتے ہیں ۔ وحی انبیاء کے ساتھ مخصوص تھی البتہ اس سے ادنیٰ صورتیں الہام کشف اور خواب اب بھی موجود ہیں ۔ ان کا طرز تفکر گشٹالٹ طرز کا ہوتا ہے ۔ اور دوسری عقلوں کی نسبت ان میں آئندہ بینی یا پیش گوئی کی صلاحیت بہت زیادہ ہوتی ہے بسا اوقات ان کی توضیح حواسی علم سے ممکن نہیں ہوتی چنانچہ اسی امکان کے پیش نظر سطح بین ان کو سمجھنے اور قبول کرنے میں متامل رہتے ہیں ۔

خیر و شر کا مسئلہ :

خیر و شر کے موضوع پر ان دونوں مسلم مکاتب فلسفہ میں نزاع بھی بنیادی رہا ہے ۔ صرف اشاعرہ میں اور معتزلہ میں ہی نہیں بلکہ فلسفہ کے روز اول سے لے کر آج تک خیر و شر کا مسئلہ فلسفہ کے درمیان ایک نہایت ہی اہم موضوع رہا ہے ۔ دونوں طرف کے دلائل کے باوصف یہ مسئلہ اپنے روز اول کی طرح ہی لاینحل ہے ۔ اور انسانوں میں اس بارے

میں کوئی بھی صراحت (Clearity) نہیں پائی جاتی ۔ یہ مسئلہ گرچہ بنیادی طور پر اخلاقیات کا مسئلہ ہے مگر چونکہ اخلاقیات اور مذہب اور اخلاقیات اور فلسفہ میں چولی دامن کا ساتھ رہا ہے اس لیے اس مسئلہ نے فلاسفہ کو بھی ہمیشہ ہی مضطرب رکھا ہے ۔

معتزلہ کے نزدیک اخلاقیاتی مقدمات کی جانچ کا معیار وحی کی بجائے عقل ہے ۔ اسی طرح نیکی بدی اور کسی عمل کے خیر یا شر ہونے کا تعلق وحی سے نہیں بلکہ عقل ہے ۔ کیونکہ صداقت اور اخلاق اقدار ایسی اشیاء ہیں جن کا انسانی اعمال سے گہرا رشتہ ہے ۔ لہذا ان کا خیر و شر ہونا عقل کے اصولوں کی بنا پر ہونا ضروری ہے ۔ ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ صائب یا غیر صائب ہونے کی اخلاق خصوصیات معروضی ہیں ۔ جو کہ اشیاء کی فطرت میں اور اعمال میں ودیعت ہیں ۔ لہذا وہ عقل کے ذریعے ہی جانی جا سکتی ہیں ۔ اور ان کے خیر یا شر ہونے کا فیصلہ بھی عقل کا ہی مرہون منت ہے ۔

اشاعرہ معتزلہ کے برعکس وحی کو ایک ایسا معیار تصور کرتے ہیں جس کی بنیاد یا معیار پر کسی عمل یا شے کے خیر و شر کو متعین کیا جا سکتا ہے ۔ انسانی اعمال کا حسن و قبیح یا خیر و شر ان میں بدیہی طور پر موجود نہیں بلکہ اس کی نوعیت وقتی ہے ۔ انسان کے اعمال کا صائب و غیر صائب ہونا خدا کی پسند و ناپسند پر مبنی ہے ۔ خیر و شر کے تصورات بڑے وسیع معنی رکھتے ہیں ۔ ذیل میں ہم ان کے تین معروف معانی بیان کریں گے ۔

۱۔ خیر و شر ، بعض اوقات اکملیت اور غیر اکملیت کے معنوں میں بولا جاتا ہے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں عمل خیر ہے اور فلاں عمل شر تو اس سے اس عمل کی ناقصیت غیر اکملیت یا کاملیت اور اکملیت واضح ہوگی ۔ مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ علم خیر ہے اور جہالت شر تو اس سے مراد ہوگی کہ علم اس لیے باعث خیر ہے کہ وہ اکمل و احسن چیز ہے اور انسانی شخصیت کو علم کاملیت عطا کرتا ہے ۔ اور اس کے برعکس جہالت کا وجود کسی شخصیت کے ناقص ہونے کی دلیل ہے ۔

۲۔ خیر و شر مفید اور غیر مفید کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے ۔ کوئی چیز انسانوں کے لیے جتنی مفید ہوگی اتنی ہی خیر متصور ہوگی ۔ اور جتنی غیر مفید اور مضر ، اسے شر کہا جائے گا ۔ اس کا تعلق خالص دنیا داری ہے ۔ کیونکہ جو شے ہمیں افادہ دے اور جو شے مفید طلب ہو وہ خیر کہلاتی ہے ۔ اور جو شے نقصان دے اور غیر افادی ہو وہ شر یا غیر صائب قرار پاتی ہے ۔ اس طرح کچھ اشیاء ایسی بھی ہوتی ہیں جو کہ نہ مفید ہوتی ہیں اور نہ غیر مفید لہذا وہ نہ خیر ہوتی ہیں اور نہ شر ۔ متذکرہ دونوں صورتوں میں اشاعرہ اور معتزلہ دونوں عقل کو ہی خیر و شر کا معیار قرار دیتے ہیں ۔ خیر و شر کی ان دونوں نوعیتوں میں معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ۔ بلکہ خیر و شر کی دوسری صورت تو ایک فرد سے دوسرے فرد ایک جگہ سے دوسری جگہ اور ایک دور سے دوسرے دور میں اختلافی رہی ہیں ۔ یہاں خیر و شر اضافی (Relative) قرار پائے گا ۔ اس صورت میں خیر و شر کا تصور موضوعی اور شخصی بن جاتا ہے ۔ اس طرح کوئی عمل خیر یا شر نہیں ہوتا بلکہ اس کا تجربہ اور اس کا نتیجہ اسے خیر و شر بناتا ہے ۔ سو وہ وحی سے ماسوا بھی عقل کی بنیاد پر خیر یا شر قرار دیا جا سکتا ہے ۔

۳۔ خیر و شر کی تیسری صورت ایسی ہے جس کے بارے میں اشاعرہ کے نزدیک عقل کوئی واضح اور فیصلہ کن نتیجہ پیش نہیں کرتی کہ کوئی فعل یا عمل خیر ہے یا کہ شر ۔ اس سلسلہ میں شرع نے جو کچھ کہا ہے ۔ وہ خیر ہے اور جس سے شرع نے منع کیا وہ شر ہے ۔ شرع ہی کسی عمل کو قابل اجر اور قابل سزا قرار دیتی ہے اور شرع کا مکمل طور پر انحصار وحی پر ہے ۔ ایسے عمل میں جن کے بارے میں خیر و شر کی حد شرع نے متعین نہیں کی ۔ ان کے بارے میں عقل خیر و شر کا فیصلہ صادر کر سکتی ہے ۔

ان مسائل کے علاوہ کچھ ثانوی نوعیت کے اور بھی ایسے مسائل ہیں جو کہ معتزلہ اور اشاعرہ میں اختلافی رہے ہیں ۔ جن میں نیکی کے لیے

جزا اور بدی کے لیے سزا کا مسئلہ ۔ دوسرے خدا کیا اپنی مخلوق کو اس عمل کا مکلف ٹھہرا سکتا ہے ۔ جس کی کہ اس میں صلاحیتیں نہیں ۔ اور تیسرے کیا خدا کے اعمال و افعال کی کوئی عقلی توجیہہ ممکن ہے اور ان میں کوئی مقصد کارفرما ہے ۔ چوتھے کیا وہ وہ کرنے کا مکلف ہے جو کہ اس کی مخلوق کے لیے احسن ہے ۔ اور پانچواں یہ کہ خدا کا علم یا اس کے وجود کا علم عقل پر منحصر ہے یا کہ اس کی بنیاد وحی پر ہے ۔ گرچہ یہ الٰہیات کے مسائل ثانوی حیثیت اور اہمیت کے حامل ہیں۔ مگر ان کی تشریحات اور تعبیرات کے بارے میں دونوں مکاتب فکر میں خاصی چپقلش رہی ہے ۔ اشاعرہ کا نقطہ نظر یہ رہا ہے کہ خدا ہر شے کی علت اولیٰ ہے ۔ وہی قوت حقیقی اور قوت فعالی کا مبداء ہے ۔ اور اس کی یہ قوت و قدرت لامحدود ہے ۔ اس کا اختیار اور اس کا ارادہ لامحدود ہے ۔ اور وہ ایک ایسی آزاد انا ہے جس پر کسی حد کا اطلاق خارج سے نہیں ہوتا ۔ انسان جو کچھ قوت رکھتا ہے اس کا دینے والا خدا ہے ۔ انسان بدیہی طور پر حقیقی یا فعالی قوت نہیں رکھتا ۔ خدا اپنے ہر عمل میں مختار ہے ۔ اس کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ ہماری منطق اور عقل کی حدود کی پابندی کرے ۔ وہ اپنے افعال و اعمال کے لیے اپنی حکمت اور منطق اپنے بطون میں رکھتا ہے اور اس کے مضمرات کو وہ خود ہی بہتر طور پر جانتا ہے ۔ انسان شعور وحی کے ذریعے اس حکمت کی جو کچھ تفہیم کرتا ہے وہ بھی معمولی اور ناکافی ہے کہ ہم اس کی مدد سے اس کی اکمل حکمت کو جان سکیں ۔ چنانچہ وہ ہمارے ضوابط کا پابند نہیں اس کی ذات کو اگر ہم عقل و منطق کے خارجی دباؤ کا پابند کر دیں گے تو وہ مطلقاً آزاد نہیں رہے گا ۔

اسپائی نوزا کی طرح امام اشعری کا خیال تھا کہ خدا کے ذہن میں کوئی متعین مقصد نہیں ہے ۔ جس سے کہ اس کے افعال مترتب ہوں ۔ یہ غیر غایتی نقطہ نظر اس بات کا مظہر ہے کہ خدا کے افعال میں غایت کی عنصریت شامل نہیں ہوتی لہذا وہ اس بات کا مکلف نہیں کہ وہ کرے جو کہ اس کی مخلوق کے لیے مفید طلب یا اعلیٰ ہو ۔ وہ وہ کچھ کرنے میں آزاد اور مختار ہے جو کہ وہ چاہتا ہے ۔ مگر چونکہ وہ حکمت کل اور عادل مطلق ہستی ہے لہذا اس کا ہر فعل اعلیٰ ترین اور فائق ترین دانش کا پیکر ہوتا ہے ۔

مگر ہمیں اسپائی نوزا اور اشعری کے موقف سے اختلاف ہے ۔ لازماً خدا خارج سے کسی مقصد اور غایت کا مکلف نہیں مگر کہا بالکل ہی خدا کی خلاقی بے مقصد ہے قرآن کا گہرا مطالعہ اس بات کا شاہد ہے کہ خدا نے کوئی شے بے مقصد پیدا نہیں کی ۔ البتہ یہ ضرروری نہیں کہ ہم اس کی حکمتوں اور دانائیوں کا احاطہ کر سکیں۔ جزو کل پر غالب نہیں اس لیے کل (خدا) تو ہماری باتوں اور حکمتوں کو جان سکتا ہے۔ ہم نہیں جان سکتے ۔ خدا خارج سے کسی غایت اور مقصد کا پابند نہیں تو کیا اپنے داخل سے بھی کسی حکمت مقصد یا غایت کو تخلیق کائنات اور تخلیق آدم کے سلسلہ میں اختیار کیے ہوئے نہیں ۔ اگر ہم یہ تسلیم کریں کہ وہ اعلیٰ ترین حکمت اور فائق ترین دانش ہے تو لازم ہے کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ اس کا ہر فعل اور عمل فائق ترین دانش اور اکمل ترین حکمت کا کرشمہ ہے ۔ اور اس کی حکمت و دانش اپنے داخل سے ایک ایسے مقصد کے تحت تخلیق کے عمل کو جاری رکھے ہوئے ہے جس کی حکمتیں ہمارے احاطہ علم و دانش سے ماوراء ہیں ۔

اس موضوع پر کہ کیا خدا ہمیں کسی ایسے عمل یا فعل کا ذمہ دار ٹھہرا سکتا ہے کہ جس کے کرنے کی قوت ہم نہیں رکھتے ۔ معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ خدا ایسا نہیں کر سکتا ۔ کیونکہ کسی ایسے عمل یا فعل کا سزا وار ٹھہرانا جس کی کہ ہمیں قوت حاصل نہیں خدا کے عدل اور حکمت کے منافی ہے ۔ یہ بات مسلمانوں کے تمام مکاتب فکر کے نزدیک مسلم ہے کہ انسان کی تمام تر قوت عمل خدا کی عطا کردہ ہے ۔ مگر یہ امر سخت اختلافی ہے کہ عمل کی قوت مکمل طور پر حقیقی اور فعالی ہے یا کہ نہیں ۔ معتزلہ اور قدریہ کا خیال ہے کہ انسان کو بکایک کسی عمل کے سر انجام دہنے کے لیے عطا کی جاتی ہے ۔ مگر اشاعرہ کہتے ہیں کہ یہ اہلیت انسان کو کام کی سرانجام دہی سے قبل دی گئی ہوتی ہے مگر یہ ہر حالت میں حادث ہوتی ہے ۔ یہ لمحاتی ہوتی ہے ۔ اور اس کا مقصد وحید کسی کام کی سر انجام دہی کے ماسوا نہیں ہوتا ۔ انسان کسی فعل کا ذمہ دار محض اس بنا پر ہے کہ وہ اس فعل کے کرنے کا انتخاب خود کرتا ہے ۔ مگر چونکہ کسی فعل کی سرانجام دہی کے لیے محض انتخاب ناکافی ہے ۔ لہذا خدا اس کی سر انجام دہی کی قوت پیدا کرتا ہے اسی طرح کا ایک اور نزاعی مسئلہ نیکو کار کو جزا اور خطا کار کو سزا

دینے کا ہے ۔ بلکہ یہ وہ بنیادی مسئلہ تھا جس نے معتزلہ کی تحریک کے آغاز کا جواز پیدا کیا تھا ۔ معتزلہ کا خیال ہے کہ خدا نیکو کار کو جزا اور خطا کار کو سزا دینے کا مکلف محض ہے ۔ کیونکہ ہر عمل کو منطقی طور پر اس کے نتیجہ کو بھگتنا لازم ہے ۔ ایک عمل صالح کو لازمی طور پر جزا ملنی چاہیے اور اسی طرح ایک غیر صالح عمل کو سزا ملنی چاہیے ۔ اب چونکہ خدا نے بھی قرآن میں وعدہ فرمایا ہے اور کہا ہے کہ وہ عادل ہے لہذا وہ اپنے وعدے اور صفت عدل کے خلاف نہیں جا سکتا ۔ وہ کسی طرح بھی نیکوکار کو سزا اور غلط کار کو جزا نہیں دے سکتا ۔ اس کے برعکس اشاعرہ کا خیال ہے کہ خدا چونکہ مکمل طور پر آزاد اور قدرت مطلقہ کا مالک ہے لہذا خدا ہر شخص کو سزا اور جزا سے نواز سکتا ہے خواہ اس نے کچھ کیا ہو یا نہ کیا ہو خدا پر کسی قسم کی کوئی حد لاگو نہیں کی جا سکتی ۔ اس کی قدرت مطلقہ غائیتی حدود کی پابند محض نہیں ۔ یہ اس کی اپنی فطرت کا عین اقتضاء ہے کہ وہ اپنا وعدہ پورا کرتے ہوئے نیکو کاروں کو جزا دے اور خطا کاروں کو سزا دے ۔ اور یہ اس کی رحیمیت کا اقتضاء بھی ہے کہ وہ چاہیے تو خطا کار کو بخش دے ۔ باوجودیکہ اس کے خطا کار ہونے کے سبب اسے سزا دی جائے ۔ در گزر کی یہ صفت بھی اس کی فطرت بالغہ کے عین مطابق ہے اور اس کا تعلق اس کی صفات رحمانیت اور رحیمیت سے ہے ۔

اشاعرہ کی مابعد الطبیعیات :

اشاعرہ کی زیادہ تر دلچسپی گرچہ الٰہیاتی مسائل تک محدود تھی اور انھوں نے شعوری طور پر کبھی کم ہی مابعد الطبیعیاتی مسائل کی طرف توجہ دی مگر اشاعرہ چونکہ عقل پر وحی کی فوقیت یا فضلیت کے قائل تھے ۔ لہذا انھیں اپنے نقطہ نظر کی توضیح اور اس کے دفاع کے لیے حقیقت ازلی کی نوعیت اور اس کی فطرت کے بارے میں مختلف موضوعات سے سابقہ رکھنا پڑا ۔ کیونکہ اساسی طور پر اشاعرہ کا موقف اس وقت تک نامکمل رہتا ہے جب تک کہ وہ اپنے موقف کی تشریح و توضیح میں خود اپنا مابعد الطبیعاتی نقطہ نظر پیش نہیں کرتے ۔ اشاعرہ کی مابعد الطبیعات کو متاخرین اشاعرہ میں سے قاضی ابوبکر محمد بن طیب الباقلانی نے مرتب کیا ۔

جوکہ ایک ممتاز اشعری تھا اور بصرہ میں رہتا تھا ۔ مگر بعد میں انھوں نے اپنی عمر عزیز بغداد میں بسر کی اور وہیں ۔ ۱۰۱۲/۴۰۳ء میں وفات پائی ۔ وہ ایک عظیم طبع زاد الٰہیاتی مفکر تھا جس نے بے شمار مسائل پر نایاب کتابیں رقم کیں ۔ اس نے اپنے الٰہیاتی مسائل کے مباحث کے سلسلہ میں چند اہم مابعد الطبیعیاتی مقدمات دریافت کیے ۔ مثلاً یہ کہ جوہر (Substance) ایک مفرد اکائی ہے ۔ حادث کا وجود لمحاتی ہوتا ہے اور وہ خاصیت کی صورت میں قائم نہیں ہو سکتا ۔ لہٰذا مکمل خلا کا امکان موجود رہتا ہے ۔ اس طرح اس نے اشاعرہ کے مکتب فکر کو مابعد الطبیعیاتی بنیادیں فراہم کیں ۔ مشہور مستشرق مکیڈونلڈ نے اپنی کتاب مسلم الٰہیات کا ارتقاء میں مندرجہ ذیل الفاظ میں بیقلانی کو خراجِ تحسین پیش کیا ہے ۔

"It is his glory to have contributed most daring metaphysical scheme, and almost certainly the most thorough theological scheme, ever thoughtout on the other hand, the lucretian atoms raining down through the empty void, the self-developing monads and pre-established harmony of Leibniz, and all the Kantian "thing-in-themselves" are lame and impotent in their consistency beside the Parallel Asharite, doctrines; and, on the other, not even the rigours of calvin, as developed in Dutch confessions, can compete with the unflinching exaetitude of the Muslim conclusions."[۲۵]

جیسا کہ قبل ازیں کہا گیا ہے اشاعرہ عمومی طور پر الٰہیاتی مسائل سے دلچسپی رکھتے تھے ۔ ان کے فلسفیانہ مباحث ان مسائل پر محیط تھے جو بالواسطہ یا بلا واسطہ طور پر الٰہیات اسلام سے متعلق تھے ۔ اور ان ہی الٰہیاتی مسائل کی توضیح و تشریح کے ضمن میں تفلسف کرتے ہوئے وہ دانستہ یا نادانستہ طور پر مابعد الطبیعیاتی مسائل کو بھی زیر بحث لے آئے تھے ۔ اسلام کے سب سے اہم اور اساسی مسئلہ وجود باری تعالیٰ کے اثبات ۔ اس کے خالق کائنات ہونے اور اس کی وحدت اور یکتائی کے ضمن میں اور نبوتِ رسول مقبول کی شہادت کے سلسلے میں انھوں نے ایک اپنا نظریۂ علم اور نظریہ اولیٰ (Reality) پیش کیا ۔ جو کہ خالصتاً ان کا اپنا تھا ۔ اشاعرہ کے مطابق خدا وجود لازم (Necessary Existent) ہے اشاعرہ نے

وجود خدا کے بارے میں تین دلائل پیش کیے - ان میں سے ایک کا تعلق حرکت کی فطرت معاوتی (Contingent nature) سے ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام اجسام اپنے جوہر کے اعتبار سے اساسی طور پر ایک ہیں - مگر جوہر کی وحدت کے باوصف اُن کے خواص کا اختلاف ایک ایسی علت اولیٰ پر دلالت کرتا ہے جو کہ جوہر کی یکسانیت میں اختلاف خواص کے وجود کی وجہ ہے - یہ علت اولیٰ خدا کی ذات قادر و کامل ہے - تیسری ان کی دلیل یہ ہے کہ کائنات معاوتی یا وقتی ہے - ہر معاوتی شے کسی علت کی معلول ہے -

اشاعرہ معجزات پر بھی ایمان رکھتے تھے جو ان کے نزدیک کسی نبیؑ کے دعوئ رسالت کا ثبوت فراہم کرتے ہیں - اور ان کے نقطہ نظر کو استحکام عطا کرتے ہیں معجزات قانون کے فطرت کے تعطل پر منتج ہوتے ہیں - اس سے کائنات میں علتی قانون کی بھی نفی ہوتی ہے - اور اس سے محض خدا ہی تمام کائنات کی قطعی یا مطلق علت قرار پاتا ہے - اس قانون کا اطلاق ہی تھا جس کی بنا پر اشاعرہ کو اپنا مخصوص نظریہ علم وضع کرنا پڑا - اور اپنی نئی مابعد الطبیعیات کی تشکیل کرنی پڑی - اور وہ نئی مابعد الطبیعیات یہ ہے کہ -

دنیا اشیاء سے تشکیل پذیر ہوئی ہے - اب سوال پیدا ہوتا ہے - کہ اشیاء یا شے سے مراد کیا ہے ان کی فطرت اور ماہیت کیا ہے اور اشیاء کا علم ہم کس حد تک حاصل کر سکتے ہیں - الباقلانی کے نزدیک ہم شے کا اس طرح کا علم حاصل نہیں کر سکتے جیسی کہ وہ بذاتہٖ ہے - اشاعرہ کسی شے کی جیسی کہ وہ دراصل ہے کے علم کے حصول کے منکر ہیں - ان کے نزدیک 'شے' ایک وجود ہے اور ہر وجود ایک شے ہے - لہذا اشاعرہ کی نظر میں وجود لازمی یا معاوتی ہے - شے یا اس کا جوہر بذاتہٖ کوئی اس میں صفت نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کا خیال تھا -

الجاحظ ، الجبائی اور بصرہ کے کچھ دوسرے معتزلہ نے "شے" کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ شے وہ ہے جو جانی جا سکے جو وجود رکھتی ہو اور جو جوہر میں اضافہ کرے - معتزلہ کے برعکس اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شے کا وجود صرف خواص یا جوہر پر ہے اور وجود اضافی صفت ہے تو جوہر بذات موجود نہیں رہ سکے گا - چنانچہ وجود کے بغیر کسی جوہر کا تصور ہی لغو ہو کر رہ جائے گا - اشاعرہ کی نظر

میں شے بذاتہٖ جو کہ علم کا معروض ہے وہ ایک قائم بذات ایک جسم یا وجود ہے ہر شے جو دنیا میں موجود ہے وہ ایک جسم رکھتی ہے اور پھر وہ جوہر یا کوئی صفت رکھتا ہے۔ اس مفہوم میں خدا کوئی چیز نہیں۔

اشاعرہ نے ارسطو کے مقولات فکر میں سے صرف دو مقولات وجود اور جوہر کو قبول کیا۔ جہاں تک دوسرے مقولات صفت، جگہ اور وقت کا تعلق ہے انہیں انہوں نے اضافی قرار دیا اور جو صرف جاننے والے کے ذہن میں موجود ہوتے ہیں۔ ان کا معروضی حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ برکلے کی طرح وہ بھی ابتدائی اور ثانوی اشیا کی صفات میں تمیز نہ رکھتے تھے۔ پس یہ دنیا جوہر پر مبنی ہے جس پر کہ ذہن منعکس ہوتا ہے اور صفات اشیا کے اندر نہیں ہوتیں بلکہ جاننے والے کے ذہن میں موجود ہوتی ہیں۔ صفات محض حوادث ہیں جو موضوعی تعلق سے آتی جاتی رہتی ہیں۔ اس طرح اشاعرہ ارسطو کے مادہ کے بارے میں نقطہ نظر کو رد کرتے ہیں کہ مادہ ابدی خواص کا حامل ہے اور جو صورت کو قبول کرتا ہے اشاعرہ کے نزدیک امکان نہ تو وجود ہے اور نہ یہ کوئی غیر وجود ہے بلکہ یہ مکمل طور پر موضوعی ہے اس نقطہ نظر نے اشاعرہ کے نظریہ جواہر کی تشکیل کی اور یہ نظریہ جواہر ان کا اپنا مخصوص طرز کا ہے۔ اس مادی بحث سے اشاعرہ کا مقصد علم کو شے بذاتہٖ سے متعلق کرنا تھا اس سے ان کی فکر طبع زاد ہوئی اور اپنی مخصوص طرز فکر سامنے آئی۔ اور علم کے بارے میں اپنے اس نظریہ کی تدوین میں ان کا نقطہ نظر کانٹ سے زیادہ واضح اور بہتر تھا۔

اشاعرہ کا نظریہ جواہر:

اشاعرہ کا نظریہ جواہر اشاعرہ کے خدا کی قدرت کاملہ کے نظریہ پر انحصار رکھتا ہے ہر چیز خدا کی مشیت سے بندھی ہوئی ہے اشاعرہ کے اس نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے اپنی کتاب مسلم فلسفہ میں ڈاکٹر عبدالخالق اشاعرہ کے نظریہ جواہر کے بارے میں لکھتے ہیں کہ

"اللہ تعالیٰ کی قدرت مطلقہ پر اس قدر اصرار سے یہ نتیجہ بر آمد ہوتا ہے کہ انسان کی صلاحتیں اور طاقتیں، کائنات کی جملہ استعدادیں، اشیا اور ان کی صفات اللہ کی مرہون منت ہیں اس

سے یہ خیال مرتب ہوتا ہے کہ کائنات کی کسی بھی شے یا ہستی یا عمل کی اپنی معروضی حیثیت نہیں اشاعرہ نے اس سے یہ نظریہ اخذ کیا کہ کائنات کی اشیاء اور صفات ہر آن تغیر پذیر رہتی ہیں ۔ ان کی زندگی لمحاتی ہوتی ہے ۔۲۶

اس طرح مادہ کی ابدیت کے بارے میں اور کائنات کے جامد اور غیر متحرک ہونے کے ارسطوی نظریے کو اشاعرہ نے سب سے قبل رد کیا اور کائنات کے ہر آن متحرک رہنے کے نظریہ کو پیش کیا ۔ اشاعرہ نے کہا کہ کائنات چھوٹے چھوٹے نا قابل تقسیم ذرات جنہیں وہ اجزائے لایتجزی کہتے تھے پر مشتمل ہے ۔ یہ ذرات یا ایٹم جسامت سے محروم ہیں مگر باہم ایک دوسرے سے مشابہ ہیں یہی اجزا اشاعرہ کے جواہر ہیں ان جواہر کی کوئی تعداد مقرر نہیں اور یہ لا تعداد اور بے حساب ہیں یہ جواہر خدا کے عمل تخلیق سے ہر لمحہ معرض وجود میں آتے رہتے ہیں اور فنا ہوتے رہتے ہیں ۔ یہ جواہر وجود میں آتے اور زائل ہوتے ہیں اور اشیا کا جو وجود نظر آتا ہے وہ ان جواہر کے تخلیق اور زائل ہونے کے ہر لحظہ عمل کے باعث ہے ۔ اسی طرح انہوں نے زمان کو منفرد اور ناقابل تقسیم لمحات پر مشتمل کہا اور مکان کو غیر مسلسل قرار دیا ۔ اشاعرہ کے نزدیک حرکت اجسام کی ایک جگہ سے دوسری جگہوں پر منتقلی کے باعث ہے اور حرکت خلا کے بغیر ممکن نہیں ، حرکت مسلسل بھی نہیں ہوتی بلکہ خلا میں مختلف لمحات سکون ہیں مختلف اشیا کی رفتار حرکت بھی ان کے نزدیک ایک ہے اور ہمیں رفتار کا جو فرق نظر آتا ہے وہ ان اشیا کے سکون کے کم تر لمحات کے فرق کے باعث ہے ۔

اشاعرہ کے نزدیک مادہ جو ہمیں نظر آتا ہے یہی ایٹم یا جواہر ہیں جو وجود میں آتے اور فنا ہوتے اور پھر وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں ۔ دنیا ان ہی ایٹم سے وجود میں آئی ہے اشاعرہ کے ان جواہر یعنی ایٹم کا دیموقریطس کے ایٹم سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ ان سے قطعی طور پر مختلف ہیں ۔ اشاعرہ کے یہ ایٹم مادی نہیں اور نہ ہی یہ کوئی مستقل بالذات ہیں ان کا وجود لمحاتی ہے یہ ازلی اور ابدی نہیں بلکہ یہ ہر لحظہ وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں ۔ اور یہ ہستی اعلیٰ کے اذن سے وجود میں آتے ہیں ۔ خدا جو کہ تمام کائنات کا مسبب الاسباب ہے ۔ یہ ایٹم مکانی کے علاوہ زمانی بھی ہیں اور یہ اپنے خواص میں غیر مادی ہیں ۔ ان کی مثال لائبنز کے موناڈ سے

ملتی جلتی ہے ۔ تاہم لائبنز کے موناڈ امکان سے محروم ہیں جب کہ اشاعرہ کے ایٹم اپنے وجود میں ارتقا پذیر ہیں ۔ یہ موناڈ خود مختار ہیں وہ صفاتی ضرور ہیں مگر زمان و مکان میں اپنا وجود نہیں رکھتے ۔ ان موناڈ کے نزدیک زمان و مکان موضوعی ہیں ۔ تمام تبدیلی اور کائنات میں تغیر ان موناڈ کی وجود پذیری اور فنا پذیری کے باعث ہے ۔ ان تمام میں بذاتہ تغیر نہیں ۔ اس طرح اشاعرہ خدا کا جواز لاتے ہیں ۔ یہ ایٹم سبب رکھتے ہیں اور اس کے بغیر ان میں وجود اور حرکت کا امکان نہیں یہ مسبب الاسباب اشاعرہ کے نزدیک خدا ہے ۔ یہ ایٹم لازمی طور پر علت رکھتے ہیں ۔ جس کے بغیر وہ وجود پذیر نہیں ہو سکتے ۔ اور نہ ہی خدا کے بغیر یہ ہم آہنگ ہو سکتے ہیں اور ان میں خدا کے بغیر ارتباط بھی ممکن نہیں ۔ اور یہ جواہر خدا کی آزاد مرضی یا ارادہ کے تابع ہیں ۔ اس طرح خدا تمام کائنات کا مسبب الاسباب ہے ۔

اشاعرہ کائنات میں علت و معلول کے کسی معروضی قانون کے منکر ہیں ۔ ان کے نزدیک اشیاء کوئی ایسا جوہر یا خواص نہیں رکھتی کہ وہ بذاتہ کوئی اثر یا تاثر پیدا کر سکیں ۔ یہ جو ہمیں انسان اور اشیا میں اثر پذیری کی صفت نظر آتی ہے وہ موثر طاقت نہیں یہ ان کی بذاتہ قوت نہیں بلکہ یہ خدا کی طرف سے عطا کردہ قوت ہے ۔ خدا جو کہ ہر طرح کی طاقت رکھتا ہے ۔ خدا کی حقیقت اولٰی ہے کائنات جواہر سے تشکیل پذیر ہوتی ہے جو ہر لحظہ وجود میں آتے اور فنا ہوتے ہیں اور یہی کائنات میں تمام تغیر و تبدیلی لانے کے ذمہ دار ہیں ۔ کائنات میں اول اور ثانوی علت نام کی کوئی چیز نہیں یہ تمام اشتبہات ہیں ۔ خدا عمل پیدا کرتا ہے دنیا کی اشیا کوئی مستقل بالذات فطرت نہیں رکھتیں مثلاً آگ کی صفت جلانے کی ہے مگر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ یہ آگ جلانے کا عمل نہیں کرتی یہاں اشاعرہ حضرت ابراہیم علیہ اسلام کی مثال دیتے ہیں ، اشیا کی فطرت اور عمل کا انحصار بھی خدا کی آزاد مرضی اور ارادہ پر ہے یہیں اشاعرہ معجزوں کا جواز لاتے ہیں ۔

اشاعرہ ، اقبال اور نظریۂ جواہر :

اشاعرہ نے یوں تو علمی میدان میں بڑی اہم فتوحات کیں اور اس طویل مضمون میں بھی ان کے جملہ کارناموں کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا

تاہم اشاعرہ کے بارے میں ہم نے بنیادی معلومات فراہم کرنے کی سعی ضرور کی ہے ۔ علامہ اقبال نے بھی اشاعرہ کی ان علمی اور فکری فتوحات کی تحسین کی اور اپنے مشہور زمانہ خطبات میں اس فقہی اور علمی تحریک یا مکتب فکر کا بالتفصیل ذکر کیا ہے ۔ اور عہد جدید کی فکری اساس کی تشکیل میں مسلمانوں کی فتوحات کا ذکر کرتے ہوئے اشاعرہ کے چند ایسے بنیادی تصورات اور نظریات کو بیان کیا ہے جس سے ایک تو موجودہ عہد کی طبیعیات ، سائنس اور فلسفہ کی تشکیل میں اشعری اثرات کا سراغ ملتا ہے دوسرے پتہ چلتا ہے کہ یہ فکری تحریک اپنے اور بعد کے زمانے میں بھی کتنی اہمیت رکھتی ہے ۔ اشاعرہ کا ذکر کرتے ہوئے علامہ اقبال اپنے پہلے خطبہ کی ابتدا میں ہی لکھتے ہیں کہ اشاعرہ میں البتہ جن مفکرین کا دل و دماغ نسبتاً تعمیری تھا ۔ صحیح راستے پر گامزن تھے اور انہوں نے فلسفہ عینت کی بعض جدید شکلوں کی داغ بیل بھی ڈالی ، مگر اشعری تحریک کا مقصد بحیثیت مجموعی صرف یہ تھا کہ اسلامی معتقدات کی حمایت یونانی جدلیات کے حربوں سے کی جائے ۔[۲۷]

علامہ اقبال اشاعرہ کو اسلامی معتقدات کا شارح تصور کرتے تھے تاہم اسلامی معتقدات کی صداقت کو منکشف کرنے کے لیے اشاعرہ نے جو میتھڈالوجی (طریق کار) اپنائی وہ یونانی جدلیت ، منطق اور استدلال کی تھی ، اسی طرح اشاعرہ کے زمان و مکان اور حرکت کے نظریات کا حوالہ دیتے ہوئے علامہ اقبال لکھتے ہیں کہ اشاعرہ نے مکان و زمان کا لامتناہی تجزیہ کو تسلیم نہیں کیا ۔ برعکس اس کے یہ رائے قائم کی کہ مکان و زمان اور حرکت کا وجود جن نقطوں اور لمحوں پر مشتمل ہے ان کا مزید تجزیہ ممکن نہیں ۔[۲۸] گویا وہ حرکت کا اثبات لایتجزات کے اثبات سے کرتے تھے کیونکہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مکان و زمان کے تجزیے کی ایک حد ہے تو یہ بھی ثابت کیا جا سکتا ہے کہ زمانے کے ایک متناہی وقفے کے اندر ہم ایک نقطہ مکانی سے دوسرے نقطہ مکانی تک حرکت کر سکتے ہیں لیکن ابن حزم نے اشاعرہ کے لایتجزات کا وجود تسلیم نہیں کیا اور جدید ریاضیات کو بھی اس سے اتفاق ہے ۔ لہذا اشاعرہ کے استدلال سے از روئے منطق زینو کے مغالطات کا کوئی جواب ممکن نہیں ۔[۲۹]

علامہ اقبال نے اشاعرہ کے نظریہ جواہر کے حوالے سے مسلمانوں کی نظریہ جواہر میں یورپ پر برتری کا اپنے خطبات میں خصوصی طور پر ذکر

گیا ہے ۔ اور بتایا ہے کہ یونانی حکما کا نظریہ یہ تھا کہ کائنات ساکن ہے جبکہ مسلمانوں نے کائنات کے ساکن ہونے کے اس نظریہ کو رد کر دیا اور کائنات میں حرکت کی بات کی ۔ چنانچہ علامہ لکھتے ہیں کہ عالم اسلام میں نظریہ جواہر کا نشو و نما فلسفہ اسلامی کی تاریخ کا ایک بڑا دلچسپ باب ہے جسے گویا ارسطو کے اس نظریے کے خلاف کہ کائنات ایک ساکن وجود ہے مسلمانوں کی ذہنی بغاوت کا پہلا اہم مظہر تصور کرنا چاہیے ۔ مذہب بصرہ کے نظریات اول اول ابو ہاشم (م ۔ ۹۳۳) نے مرتب کیے اور مذہب بغداد کے ابوبکر باقلانی نے جو بہ اعتبار اپنی جسارت فکر اور صحت خیال کے علمائے کرام الٰہیات میں ایک خاص امتیاز رکھتے ہیں آگے چل کر یعنی ۱۲ ویں صدی کے آغاز میں ایک یہودی عالم موسیٰ ابن موسیٰ نے جس کی تعلیم اندلس کی اسلامی درس گاہوں میں ہوئی تھی اپنی کتاب دلیل الحائر میں اس نظریے کو ایک باقاعدہ اور جامع شکل دی ۔[30]

علامہ اقبال کے نزدیک اشاعرہ کے نظریہ جواہر پر ہی طبیعیات نے اپنے تصور ایٹم کی اساس رکھی یوں جدید طبیعیات کے نظام میں بھی مسلمانوں کو یورپ پر تقدیم کا درجہ حاصل ہے ۔ چنانچہ علامہ اقبال اشاعرہ کے نظریہ جواہر کے بارے میں اپنی کتاب تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں ذات الٰہیہ کا تصور اور حقیقت دعا کے باب میں لکھتے ہیں ۔ اشاعرہ کے نزدیک کائنات کی ترکیب جواہر یعنی ان لاانتہا چھوٹے چھوٹے ذروں سے ہوئی جن کا مزید تجزیہ ناممکن ہے ۔ لیکن خالق کائنات کی فعالیت کا سلسلہ چونکہ برابر جاری ہے اس لیے جواہر کی تعداد بھی لامتناہی ہے کیونکہ ہر لحظہ نئے نئے جواہر پیدا کیے جا رہے ہیں اور اس لیے کائنات میں برابر اضافہ ہو رہا ہے ۔ قرآن مجید کا بھی یہی ارشاد ہے واللہ یزید فی الخلق مایشاء ۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے جواہر کی حقیقت کا دارو مدار ان کی ہستی پر نہیں ۔ ہستی تو وہ صفت ہے جو اللہ تعالی جواہر کو عطا کرتا ہے جب تک یہ صفت عطا نہیں ہوتی جواہر گویا قدرت الٰہیہ کے پردے میں مخفی رہتے ہیں وہ ہستی میں آتے ہیں تو اس وقت جب یہ قدرت مرئی شکل اختیار کر لیتی ہے ۔ لہٰذا بہ اعتبار ماہیت جواہر قدر سے عاری ہیں گویا یوں کہیئے کہ اس کا ایک محل بھی ہے لیکن مکان سے بے نیاز ، کیونکہ یہ صرف جواہر کا اجتماع ہے جس سے ان

میں امتداد کی صفت پیدا ہوئی اور مکان کا ظہور ہو جاتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ ابن حزم نے اس نظرئیے کی تنقید کرتے ہوئے نہایت صحیح کہا ہے کہ باصطلاح قرآنی عمل تخلیق اور شے مخلوق میں کوئی فرق نہیں ہم جسے شے کہتے ہیں وہ صرف ان اعمال کا مجموعہ ہے جن کا اظہار جواہر کی شکل میں ہو رہا ہے ۔ رہی یہ بات کہ اس جوہری عمل کا تصور ایسے کیا جائے سو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم ان کی کوئی ذہنی تصویر قائم نہیں کر سکتے ۔ مگر پھر یہ جدید طبیعیات میں بھی تو عالم طبیعی کی ہر مقدار کے اصل جواہر کا بطور عمل ہی کے کیا جاتا ہے ۔ بقول پروفیسر اڈنگٹن نظریہ مقادیر عمل کی ٹھیک ٹھیک تشکیل ابھی باقی ہے تو خیال یہی ہے کہ اس میں جوہریت عمل ہی کا قانون کارفرما ہے اور اس لیے برقیوں کا ظہور بھی کسی نہ کسی طرح اسی قانون سے وابستہ ہے ۔

پھر جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں ، جوہر کا ایک محل تو ہو گا لیکن مکان سے آزاد لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ اندریں صورت میں حرکت کے بارے میں کیا رائے قائم کرنی چاہیے ، کیونکہ حرکت کے معنی ہیں جوہر کا مرور فی المکان ۔ لیکن اشاعرہ کے نزدیک مکان چونکہ بجائے خود نتیجہ ہے جواہر کے اجتماع کا ، لہذا وہ حرکت کی توجیع یوں تو کر نہیں سکتے تھے کہ اس کا مطلب جسم کا ان سب نقطہ ہائے ۔ مکانی سے گزر کرنا جو کسی مقام کی ابتدا سے انتہا تک واقع ہوں اور جس سے بالآخر یہ ماننا لازم آتا ہے کہ خلا ایک قائم بالذات حقیقت ہے ۔ یہ مشکل تھی جس کے حل میں نظام نے طفرہ یعنی زقند یا جست کا تصور قائم کیا ۔ نظام کا کہنا یہ تھا جب کوئی جسم حرکت کرتا ہے تو ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ ایک نقطہ مکانی سے دوسرے نقطہ مکانی تک ، جو ظاہر ہے اس سے منفصل ہو گا ۔ گزر کرتا ہوا آگے بڑھتا ہے ۔ ہمیں یہ کہنا چاہیے وہ اس سے کود جاتا ہے گویا حرکت کی رفتار ، خواہ تیز ہو خواہ سست ، ہمیشہ یکساں رہتی ہے ، فرق صرف اتنا ہے کہ اگر نقاط سکون زیادہ ہیں تو حرکت بھی سست رہے گی ۔ اب ذاتی طور پر تو میرا یہی خیال ہے کہ نظام کا یہ تصور ہماری اس مشکل کا کوئی حل نہیں لیکن یہاں یہ عرض کر دینا بے محل نہ ہو گا کہ جدید طبیعیات کے نظرئیے جواہر میں بھی اس مشکل کا کچھ ایسا ہی حل تجویز کیا گیا ہے ۔ چنانچہ پلانک کے نظریہ مقادیر کے تحت جو تجربات کیے گئے ۔ ان کی رو سے اب یہ کہنا ناممکن

ہے کہ جوہر مکان میں بہ تسلسل اپنا راستہ طے کرتا رہتا ہے اپنی تصنیف "سائنس اور عصر حاضر میں پروفیسر وائٹ ہیڈ نے لکھا ہے کہ" ہم اس اس کی توجیہہ شاید یہ فرض کرتے ہوئے زیادہ کامیابی سے کر سکتے ہیں کہ جوہر مکان سے اس طرح گزر نہیں کرتا کہ برابر ایک راستے پر چلتا رہے۔ اس کی ہستی قائم ہے تو اس طرح کہ مکان بسیط میں ایک مدت زمانی کے بعد دوسری مدت زمانی کے دوران میں علی التواتر مختلف جگہوں پر کوئی موٹر گاڑی جو تیس میل فی گھنٹہ کی رفتار سے چل رہی ہے برابر کسی سڑک پر تو چلتی نہ رہے بلکہ ایک سنگ میل کے بعد دوسرے سنگ میل پر باری باری سے ظاہر ہوکر دو دو منٹ کے لیے رکی رہے۔[۳۱]

جدید مسلم فکر میں علامہ اقبال کے سوا کسی فلسفی یا متکلم نے علمی سطح پر مغرب کے فکری منابعوں کا سراغ لگانے کی کوشش نہیں کی اگر کسی نے تھوڑی بہت کوشش کی بھی تو بڑی سطحی قسم کی تھی۔ علامہ اقبال نے جدید طبیعیات کے وسیع مطالعہ کے بعد اس کے نظریۂ جواہر (ایٹم) کا موازنہ اشاعرہ کے تصور ایٹم سے کیا۔ اشاعرہ سے قبل دیموقریطس نے بھی ایٹم کا نظریہ پیش کیا تھا مگر وہ کئی اعتبار سے ناقص اور کمزور تھا[۳۲] اشاعرہ نے اس نظریے کو محکم علمی بنیادوں پر استوار کیا اور ان اجزائے لاتجزی (ایسے ذرات (ایٹم) جن کی مزید تقسیم نہ ہو سکے) کے خواص اور ان میں حرکت کے سوال کو حل کیا۔ پھر علامہ اقبال نے جس عمدگی سے اشاعرہ کے نظریہ ایٹم کو پیش کیا اور اس کا موازنہ جدید ماہرین طبیعیات کے تصورات سے کیا اس سے اشاعرہ کے اس نظریہ جواہر کی اصل اہمیت بھی واضح ہوئی علامہ اقبال اشاعرہ کے نظریہ تخلیق پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کا دوسرا اہم پہلو وہ ہے جس میں اعراض کا مسئلہ زیر بحث آ جاتا ہے۔ اشاعرہ کا خیال تھا کہ جوہر کی ہستی قائم رہتی ہے تو اعراض کی مسلسل تخلیق سے، بالفاظ دیگر اگر اللہ تعالی اعراض کا سلسلہ تخلیق روک لے تو جوہر کی ہستی بطور جوہر ختم ہو جائے گی، اب ہر جوہر اپنی جگہ کچھ صفات سے مستلزم ہیں، خواہ یہ صفات مثبت ہوں یا منفی، جن کا اظہار ہمیشہ دو دو کے مجموعوں اور اضداد کی شکل میں ہوتا ہے۔ مثلاً موت و حیات یا حرکت اور سکون کی شکل میں، مگر جن کو عملاً کوئی ثبات حاصل نہیں۔ یوں دو قضیے

ہمارے سامنے آتے ہیں ۔

۱۔ بہ اعتبار ماہیت کسی شے کو قرار نہیں ۔

۲۔ جواہر کا صرف ایک ہی نظام ہے ۔

لہذا روح بھی مادے ہی کی ایک لطیف شکل ہے یا محض عرض ۔ جہاں تک اول الذکر قضیے کا تعلق ہے ، میں سمجھتا ہوں ، تخلیق مسلسل کے اس نظریے کی رو سے جو اشاعرہ کو قائم کرنا منظور تھا ہمیں ان سے ایک حد تک اتفاق کرنا پڑے گا ۔ جیسا کہ ہم اس سے پہلے بھی عرض کر آئے ہیں ۔ قرآن مجید کا نقطہ نظر بحیثیت مجموعی یونانیت کے منافی ہے اور اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اشاعرہ نے مشیت مطلقہ یا قدرت مطلقہ کی بنا پر فی الواقعہ اس امر کی کوشش کی کہ تخلیق عالم کا ایک ایسا نظریہ قائم کریں جو اپنی خامیوں کے باوجود ارسطو کے اس تصور کی نسبت کہ کائنات ایک ساکن وجود ہے ، قرآن مجید کے نقطہ نظر کی زیادہ صحت کے ساتھ ترجمانی کرے ۔ لہذا اب یہ کام مستقبل کے علمائے الٰہیات کا ہے کہ اس نظریے کو پھر سے اس طرح پیش کریں کہ وہ علم حاضر سے جس کا اپنا رجحان بھی اسی جانب ہے قریب تر ہو جائے ۔ رہا موخر الذکر ، سواس کی روح سرتا سر مادی ہے ۔ یوں بھی اشاعرہ کا یہ خیال کہ نفس کی حقیقت عرض سے زیادہ نہیں ، خود ان کے اپنے نظریے کے حقیقی تقاضوں کے خلاف ہے ۔ یوں بھی اشاعرہ کا یہ خیال کہ نفس کی حقیقت عرض سے زیادہ نہیں ، خود ان کے اپنے نظریے کے حقیقی تقاضوں کے خلاف ہے ۔ کیونکہ اس نظریے کی رو سے جوہر کی مسلسل ہستی کا دارو مدار اعراض کی مسلسل تخلیق پر ہے ۔ اب زمانے کے بغیر یہ ممکن ہی نہیں کہ حرکت کا تصور کیا جا سکے اور زمانے کا تعلق حیات نفسی سے ہے ۔ اس لیے ثابت ہوا کہ زمانے کا وجود بمقابلہ حرکت زیادہ اساسی ہے یا دوسرے لفظوں میں یہ کہ حیات نفسی کی نفی زمانے کی نفی ہے اور زمانے کا انکار حرکت کا انکار ہے ۔ لہذا اشاعرہ جس چیز کو عرض کہتے ہیں اسی سے تو جوہر کی ہستی کا تسلسل بحیثیت جوہر قائم رہتا ہے ، کیونکہ جوہر قید مکانی میں آتا ، یا آتا ہوا معلوم ہوتا ہے ۔ تو صفت ہستی کی بدولت ، جس کا مطلب پھر یہ ہے کہ بحیثیت قدرت الٰہیہ کی ایک شان کے جوہر کی ماہیت خالصاً روحانی ہے ۔ گویا نفس محض عمل

ہے اور جسم اس عمل کی مرئی ، اس لیے قابل پیمائش ، شکل بایں ہمہ میرا خیال ہے کہ اشاعرہ کے ذہن میں اگرچہ نقطے ، لمحے کا جدید تصور موجود تھا لیکن وہ ان کے باہمی تعلق کو سمجھنے سے قاصر رہے ۔ انہیں سمجھنا چاہیے تھا کہ نقطے کو لمحے سے الگ سمجھنا ناممکن ہے کیونکہ لمحہ مشہود ہوتا ہے تو نقطے ہی کی شکل میں ۔ نقطہ شے نہیں ، اسے ایک انداز نگاہ کہیے ، ایک طریق لمحے کو دیکھنے کا ۔۳۳

علامہ اقبال اگرچہ اشاعرہ کے اس نظریہ جواہر کے حوالے سے تشکیل پانے والے نظریہ تخلیق کو معتبر اور مستند تسلیم کرنے کی بجائے اسے کمزور اور ضعیف تصور کرتے تھے تاہم وہ اشاعرہ کے نظریہ کو خدا کی صفت دیموت کو سمجھنے کے لیے ضروری تصور کرتے تھے ۔ علامہ کے نزدیک یہ اشاعرہ ہی تھے جنھوں نے مسلمانوں میں سب سے قبل زمانے کی حقیقت پر فلسفیانہ اعتبار سے غور کیا ۔ اشاعرہ کے نزدیک زمانہ منفرد آنات کے تواتر سے عبارت ہے ۔ علامہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ تھا کہ زمانے کی ہر دو منفرد آنات یا لمحوں کے درمیان ایک ایسا لمحہ بھی موجود ہوتا ہے ، جو خالی ہے ۔ اس طرح زمانہ بھی ایک خلا رکھتا ہے اشاعرہ کے اس نظریہ کے بارے میں علامہ کہتے ہیں کہ اشاعرہ نے چونکہ زمانے کی حقیقت پر خارج سے غور کیا تھا اور یونانی فلسفے کے تتبع میں جو اشیاء کو خارج سے دیکھنا تھا اشاعرہ نے بھی خارج سے زمانے کی حقیقت پر غور کیا ۔ چنانچہ وہ کوئی واضح نتیجہ مرتب نہ کر سکے ۔ زمانے کی حقیقت پر علامہ نے اشاعرہ اور جدید طبیعیات کے حوالے سے اپنے باب ذات الٰہیہ کا تصور اور حقیقت دعا میں مفصل بحث کی ہے اہل نظر اسے اس باب میں ملاحظہ کر سکتے ہیں ۔ تاہم زمانے کو خارج سے دیکھنے کے اشاعرہ کے عمل کو علامہ زمان کے دو الگ الگ نظامات کے وجود میں آنے کا باعث تصور کرتے تھے جن میں ایک مادی جواہر اور دوسرا زمانی جواہر کا ہے اور جو ایک دوسرے سے لاتعلق ہیں ، زمان کے موضوعی نقطہ نظر کو نظر انداز کرنے اور معروضی نقطہ نظر کو پیش نظر رکھنے ہی کو علامہ اس باب میں تمام مشکلات کا سبب گردانتے تھے علامہ اقبال یونانی فلاسفہ کے برعکس جو کائنات میں سکون و قرار کے قائل تھے اشاعرہ کے نظریات حرکت کو پیش کرکے ایک طرف تو بتانا یہ چاہتے ہیں کہ مسلمانوں نے یونانی تفکر کو من و عن قبول نہیں کیا بلکہ

اس سے انحراف کیا اس سے زیادہ ترقی پسندانہ نظریات قائم کیے اور سکون کے برعکس حرکت کے تصور کو اپنایا اس سے علامہ اقبال نے اشاعرہ کے نظریات پر تنقید و تنقیح کے بعد کائنات کے بارے میں اپنا حرکی تصور پیش کیا ۔ اگر یہ کہا جائے کہ علامہ کے حرکی نظریات کی اساس اشاعرہ کے حرکت کے بارے میں نظریات تھے تو یہ کوئی اچنبے کی بات نہ ہوگی یوں علامہ کے حرکت اور زمان کے بارے میں نظریات خود اپنی مسلم کلامی روایت سے منسلک تھے تاہم انھوں نے ان جدید فلاسفہ کے نظریات کو بھی شرح و بسط سے اپنے نظریہ حرکت اور زمان کے حوالہ میں پیش نظر رکھا جو علامہ کے حرکی نظریات کے قریب یا اس کی تائید کرتے تھے ۔ قدیم مسلم فلاسفہ اور مکاتب فکر کے مطالعہ سے علامہ کے افکار کے اسلامی منابع کا پتہ چلتا ہے اور ان لوگوں کی لاعلمی کا بھی احساس ہوتا ہے جو علامہ کے خطبات میں چند ایک مغربی فلاسفہ کے حوالے دیکھ کر تحقیق کیے بغیر کہہ دیتے ہیں کہ علامہ کے نظریات فلاں مغربی فلسفی سے متاثر ہیں حالانکہ اسلامی علم کلام اور فلسفہ کا علم ہو تو پتہ چلتا ہے کہ علامہ کی فکر ان کی اپنی مسلم روایت سے منسلک اور اس کی ارتقا پذیر صورت ہے اس ضمن میں اشاعرہ کا حوالہ بڑا معتبر ہے جنھوں نے علامہ کے افکار پر گہری چھاپ لگائی ۔

حواشی

۱- Syntheris ۔

۲- ابو زہرہ مصری ۔ حیات امام احمد بن حنبل ، مکتبہ سلفیہ لاہور ۔

۲- ابو زہرہ مصری ، حیات احمد بن حنبل ترجمہ غلام احمد حریری مکتبہ سلفیہ لاہور ۔

۳- شہرستانی الملل و النحل ص ۵۰ ۔

۴- ایم ۔ ایم ۔ شریف ، تاریخ مسلم فلسفہ (انگلش) پاکستان فلاسفیکل کانگرس ۱۹۶۳ء لاہور مطبع جرمنی ۔

۵- ایضاً ۶- ایضاً

۷- ایم سعید شیخ ، مطالعہ فلسفہ اسلام ، پاکستان فلاسفیکل کانگرس لاہور انگریزی ۔

۸- ابن خلخان ، واقعات العیان ، ص ۴۵۴ -
۹- ابن عساکر بحوالہ علامہ شبلی نعمانی ، علم الکلام ص ۵۱ -
۱۰- علامہ شبلی نعمانی ، علم الکلام ، ص ۵۶ -
۱۱- شبلی نعمانی ، علم الکلام - ۱۲- ایضاً
۱۳- امام احمد بن حنبل کے فقہی مذہب کے پیرو کار -
۱۴- بیہقی ، کتاب اسماء و الصفات ص ۱۹۸ -
۱۵- اہل تشیع -
۱۶- علامہ شبلی نعمانی ، علم الکلام ص ۶۳ -
۱۷- ایم - ایم - شریف - ہسٹری آف مسلم فلاسفی (انگلش) ص ۲۲۵
۱۸- قرآن کے الفاظ -
۱۹- امام ابو الحسن اشعری نے یہ دلیل اپنی کتاب البناء عین اصول الدنیا کے ص ص ۲۰ - ۱۳ پر دی ہے - مگر یہ دلیل اگر وزنی ہے تو پھر خدا نے حضرت موسیٰ کو اپنا دیدار کیوں نہ کرایا - وہ بے ہوش کیوں ہو گئے - ان کا بے ہوش ہونا اور خدا کا دیدار نہ کر سکنا - خدا کے دنیا میں دیدار کو ناممکن بنا دیتا ہے - جہاں تک قرآن کا یہ کہنا کہ اگر پہاڑ اپنی جگہ قائم رہیں تو تم خدا کا دیدار کر سکتے ہو - اس سے بھی خدا کی طرف سے دیدار نہ کر سکنے کی انسانی صلاحیت کے فقدان کا ثبوت ملتا ہے - اشاعرہ قرآن کے استعاراتی انداز کو غالباً نہیں سمجھ سکے - اس کی محض وجہ یہ تھی کہ وہ قرآن کی آیات کے ہر مقام پر ہی محض لغوی معانی لیتے رہے ہیں - جبکہ زبان کے استعاراتی اعجاز سے مفاہیم میں امتیاز پیدا ہو جاتا ہے - البتہ خدا کا دیدار کسی ایسی صورت میں شاید ممکن قرار دیا جا سکتا ہے جو کہ اس وقت کا انسان سمجھ نہیں سکتا - اور جس کی بظاہر اس وقت امثال اور وجوہ موجود نہیں - لہذا اس طرح کے مسائل جو محض زبان کے ابلاغ اور کنفوژن کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں ان پر مکمل انحصار اور زندگی سے زیادہ متعلق مسائل سے لاتعلقی سے مسلم فلاسفہ کی فلسفیانہ بصیرت متاثر ہوئی -
۲۰- القرآن -
۲۱- میر تقی میر -
۲۲- مذاہب اسلام پر میر لطفی جمعہ ترجمہ برولی الدین-
۲۳- ایضاً

۲۴- P 55 -

۲۵- ڈاکٹر عبدالخالق یوسف شیدائی مسلم فلسفہ ص ۶۶ -

۲۶- علامہ اقبال تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۶ -

۲۷- ایضاً ایضاً ص ۵۴ - ۲۸- ایضاً ایضاً ص ۵۵ -

۲۹- علامہ اقبال ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۰۳ -

۳۰ ، ۳۱- اقبال ، علامہ سر محمد ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۰۴ ، ۱۰۵ ، ۱۰۶ -

۳۲- علامہ اقبال تشکیل جدید ص ۹۷ - علامہ اقبل دیمقراطیس کے نظریہ جواہر کے بارے میں اپنے خطبات کے باب مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار میں لکھتے ہیں کہ دیمقراطیس کے نظریہ جواہر کا نقص یہ ہے کہ اس میں بذاتہ حرکت موجود نہیں بلکہ اس میں حرکت کا ادخال باہر یا خارج سے کیا جائے گا - اس لیے کہ وہ خود حرکت سے عاری ہیں دیمقراطیس کے نظریہ جواہر کا یہ بنیادی نقص اشاعرہ نے دور کیا -

حرکت اور زمان ومکان کے بارے میں دیمقراطیس کے نظریہ جواہر کو قبول عام حاصل نہ ہونے کی علامہ اقبال نے ایک وجہ یہ لکھی ہے کہ اس نظریے کی رو سے مکان مطلق کا اثبات لازم آتا ہے لہذا اشاعرہ نے جواہریت کی اساس اور نئی محکم اساس پر رکھنے کا فیصلہ کیا اور اس لیے انھوں نے ان مشکلات کا حل جو مکان مرئی کے سلسلے میں پیش آتی ہیں ، کم و بیش اسی شکل میں کیا جیسے جواہریت حاضرہ نے ، پھر جہاں تک ریاضیات کا تعلق ہے اتنا سمجھ لینا چاہیے کہ بطلیموس (۱۶۵ - ۸۷) سے لے کر نصیر الدین طوسی (م ۱۲۰۱ - ۱۲۷۴) کے زمانے تک ان مشکلات پر مطلق توجہ نہیں کی تھی جو مکان مرئی کی بنا پر اقلیدس کے مسلمہ متوازیات کے اثبت میں پیش آئیں یہ طوسی تھا جس نے سب سے پہلے اس سکون کو توڑا جو ایک ہزار برس سے ریاضیات کی دنیا میں قائم تھا تشکیل جدید ص ۲۰۴ -

۳۳- علامہ اقبل ، تشکیل جدید ، ص ۱۰۷ ، ۱۰۸ -

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
LIBRARY.
Acc. No. 17024
LAHORE.